Origini

Il cuore indurito del Faraone

Origene e il problema del libero arbitrio

a cura di Lorenzo Perrone

CISEC

MARIETTI

Origini

3

Testi e Studi del CISEC

CISEC Centro Interdipartimentale di Studi sull'Ebraismo e sul Cristianesimo antico
Università di Bologna
Strada Maggiore, 45 - 40125 Bologna

Il cuore indurito del Faraone

Origene e il problema del libero arbitrio

a cura di Lorenzo Perrone

MARIETTI

Indice

Premessa

La dottrina del libero arbitrio rappresenta un tema assolutamente centrale nel sistema di Origene: essa è – come ha ben rilevato, fra gli altri, Hal Koch nel suo classico studio sul platonismo dell'Alessandrino – «uno dei pilastri» che sorreggono l'intero edificio della sua riflessione [1]. Senza l'urgenza di tale problema sarebbe impossibile comprendere la peculiarità di alcune delle sue convinzioni più ardite e controverse, come la teoria della preesistenza delle anime, e in generale ricollocare nel loro contesto più proprio quegli accenti caratteristici del suo pensiero, quali la nota di fondamentale ottimismo che lo compenetra.

Quale peso assuma la libertà del volere nella visione teologica origeniana è dimostrato in primo luogo dal fatto che vi confluiscono problematiche e istanze molteplici, tutte però strettamente intrecciate fra loro: dalla riflessione antropologica e soteriologica alla concezione di Dio e del suo piano salvifico per gli uomini, dagli interrogativi della teodicea a quelli della cosmologia. Tutto ciò si colloca sullo sfondo di un costante dibattito con concezioni come quelle gnostiche e marcionite che, nel giudizio certo prevenuto dell'Alessandrino, compromettono gravemente il riconoscimento del libero arbitrio e lo spingono così ad una difesa insistente quanto appassionata. Se in tal modo Origene è sollecitato ad una diversa interpretazione dei luoghi biblici che paiono contraddire questa dottrina (e fra essi emergevano, in particolare, i passi di Esodo sull'indurimento del Faraone), nello stesso tempo egli eredita da una polemica filosofica tradizionale delle antiche scuole.

[1] Cfr. H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin-Leipzig 1932, 284: «Die Lehre von der Willensfreiheit bildet eins der Fundamente in Origenes' ganzer Theologie; ohne sie verliert sozusagen jedes einzelne Glied in seinem System seinen Sinn».

Ad ulteriore conferma della particolare importanza del problema si deve anche ricordare come Origene vi ritorni ripetutamente all'interno di opere dal profilo e dall'interesse distinti. Si pensi alle trattazioni dedicate al libero arbitrio in scritti come *I principi* o *La preghiera*, o ancora ai numerosi brani raccolti nell'antologia della *Filocalia* o ai passi ad esso riservati nel *Commento alla Lettera ai Romani*. Proprio la frequenza di tale motivo spiega probabilmente perché non sia stato ancora oggetto di una trattazione complessiva, estesa cioè all'insieme dei luoghi in cui viene formulato dall'Alessandrino, sebbene la vastissima letteratura origeniana non abbia affatto trascurato l'argomento.

Ad una simile lacuna non pretende naturalmente di ovviare il presente volume, che è frutto di un convegno tenuto il 17 aprile 1991 presso il Dipartimento di Filologia Classica dell'Università di Pisa, come conclusione di un seminario svolto con i miei studenti dei corsi di «Letteratura cristiana antica» e di «Storia del cristianesimo» durante l'a.a. 1990-1991. Queste circostanze spiegano il carattere necessariamente circoscritto degli interventi racchiusi nel presente volume.

Il loro centro di riferimento è dato soprattutto dal Trattato sul libero arbitrio (*Perì archôn*, III 1), che costituisce la testimonianza più organica sulla dottrina origeniana, ma nel contempo la illuminano anche a partire dalle prospettive offerte da altri scritti – in particolare il cap. 27 della *Filocalia* e il *Commento a Romani* –, registrandone gli aspetti di continuità insieme agli elementi di novità. Se il primo contributo, ad opera di Enrico Norelli, mira ad offrire un'introduzione al contesto polemico in cui Origene si situa, illustrando le posizioni di gnostici valentiniani e di marcioniti e le semplificazioni di esse operate da Origene, i due successivi, a cura del sottoscritto e di Amneris Roselli, si sforzano di ricostruire modi e contenuti dell'argomentazione origeniana, anche nell'intento di pervenire ad una migliore comprensione degli aspetti formali del Trattato. Tre saggi (rispettivamente di Adele Monaci Castagno, Francesca Cocchini e Romano Penna) sono dedicati specificamente agli apporti esegetici in relazione alla problematica origeniana del libero arbitrio, con comprensibile privilegio accordato all'interpretazione di Rm 9, ma focalizzando anche i problemi di Mc 4,10-12 in connessione con l'esegesi gnostica.

Anche questo spettro abbastanza articolato di interventi non può non lasciare aperti una serie di interrogativi. Così, l'analisi di PA III 1,2-5 – la premessa propriamente filosofica che prelude alla discussione esegetica sul libero arbitrio – è stata affrontata solo marginalmente, nella consapevolezza che un trattamento adeguato avrebbe richiesto uno sforzo

assai più ampio ma fuori luogo nella presente cornice. Del resto, anche i materiali esegetici avrebbero potuto essere ampliati, traendo ulteriori spunti di confronto dalle tradizioni precedenti sia giudaiche che cristiane. Nondimeno, autori e curatore si augurano di fornire utili apporti all'approfondimento di aspetti centrali del nostro tema.

Desidero ringraziare gli amici e colleghi, che si sono resi disponibili per questa iniziativa, in particolare Amneris Roselli, che l'ha sostenuta e incoraggiata in tutte le sue fasi, nonché Claudio Moreschini, allora Direttore del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università di Pisa, e Antonio Carlini, suo successore attuale. Vorrei estendere il mio ringraziamento anche agli studenti pisani, che hanno stimolato l'approfondimento delle tematiche origeniane con l'attiva partecipazione al seminario, nonché ai loro colleghi della Facoltà di Teologia Evangelica dell'Università di Monaco, coi quali ho avuto occasione di ritornare ampiamente sull'argomento nel corso del semestre estivo 1991.

Lorenzo Perrone

Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica di Origene

di Enrico Norelli

Che Origene nel *Perì Archôn* (d'ora in poi abbreviato PA) si volga costantemente contro gnostici e marcioniti, è ben noto [1]. Una valutazione succinta, ma stimolante, della funzione che tale polemica assume rispetto all'impianto complessivo dell'opera è stata svolta da Alain Le Boulluec [2]. Per lui, la polemica antignostica «constitue l'un des axes fondamentaux de l'ouvrage» (p. 53). In effetti, nello sforzo di risolvere il suo problema centrale, la diversità dominante tra le creature razionali, Origene si scontra costantemente con la dottrina gnostica delle differenti nature. Questa è il nucleo di un sistema al quale Origene oppone il proprio, fondato sul libero arbitrio: gli elementi fondamentali dei due sistemi sono tutti più o meno toccati da tale opposizione di fondo.

Ora, chi sono questi eretici ai quali Origene si oppone? Le Boulluec ha insistito sul fatto che Origene, in realtà, dà dello gnosticismo un'immagine deformata da tutta la precedente tradizione eresiologica, un'immagine artificiosamente ridotta ad unità e sequestrata per adempiere alla pura funzione di bersaglio polemico [3]. Le Boulluec confronta

[1] Rileva accuratamente gli spunti polemici l'eccellente commento di M. Simonetti, *I Principi di Origene* (Classici delle religioni. La religione cristiana), Torino 1968, largamente (e dichiaratamente) ripreso da H. Crouzel in H. Crouzel-M. Simonetti, *Origène, Traité des principes* (SC 252-253, 268-269, 312), Paris 1978-1984.

[2] *La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn*, in *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes*, (Montserrat, 18-21 septembre 1973) (Quaderni di «Vetera Christianorum», 12), Bari 1975, 47-61.

[3] Cito le sue parole (p. 55): «Les réfutations antérieures ont biffé ses aspérités, ses subtilités originales, sa diversité, ses formes d'expression. En tant qu'hérésie il a perdu sa singularité, son identité, il a été assimilé par la réflexion théologique comme l'envers de la vérité, il n'est plus qu'un élément du jeu parfaitement intégré à la problématique chrétienne».

questa funzione dello gnosticismo come bersaglio polemico in Clemente di Alessandria, in Plotino e in Origene, e propone, per spiegarne la rappresentazione tanto più sfocata presso quest'ultimo, la differenza di pubblico: i lettori virtuali di Origene sono dei cristiani colti che vogliono approfondire la propria fede, non più degli gnostici pronti a un dibattito agguerrito.

In effetti, Origene non sembra particolarmente attento a rilevare le differenze tra diversi maestri, scuole e tradizioni gnostiche, tra cui comprende anche Marcione, attribuendo a quest'ultimo tratti sicuramente estranei alla sua dottrina. In qualche caso, tale raggruppamento può ancora giustificarsi. Così in PA II 7,1 Origene scrive[4]: «concediamo pure a Marcione e Valentino che è possibile introdurre differenze in Dio e descrivere una natura del Dio buono ed una natura del Dio giusto». La distinzione tra i due dèi così caratterizzati è effettivamente propria – a questo grado di astrazione – a Marcione e ai valentiniani, anche se il rapporto tra le due divinità appare ben diverso nei due casi; così pure, all'uno e agli altri può applicarsi quanto Origene scrive poche righe sopra: «abbiamo sentito che gli eretici osano parlare di due dèi e di due Cristi» (*ibid.*), benché anche la posizione reciproca dei due Cristi sia ben differente nei due tipi di sistema. Ma quando in II 9,5 Origene allude ai «discepoli di Marcione Valentino Basilide, che sostengono diverse nature delle anime» che condizionano la salvezza, attribuisce a Marcione un'idea non solo estranea, ma opposta a quanto sappiamo del suo pensiero[5].

Se dunque le posizioni gnostiche e marcionite costituiscono indubbiamente un punto di riferimento costante della trattazione origeniana,

[4] Salvo diverso avvertimento, cito la versione di Simonetti.

[5] La stessa tendenza ad appiattire le varie dottrine nella generica categoria di eretici appare nel frammento sull'Epistola a Tito, trasmesso nell'*Apologia* di Panfilo, dove Origene precisa che quanti distinguono due dèi «definiamo eretici, per quanto varie, diverse e favolose siano le invenzioni con le quali organizzano tali dottrine, come i seguaci di Marcione, Valentino e Basilide, e coloro che chiamano se stessi tethiani (= sethiani?)» (PG 14, 1303 D). Se le favolose invenzioni possono ancora designare la mitologia dei basilidiani o dei valentiniani, assai meno bene si adattano alle dottrine, più sobrie, di Marcione. Per altri testi in cui Origene fa un solo fascio dei nomi degli «eretici», basterà rinviare alle segnalazioni di Simonetti, p. 297 n. 9, e di Le Boulluec, *La polémique...*, 55-56; ma soprattutto, dello stesso Le Boulluec, si veda *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles. II: Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris 1985, 507-513 (ma tutto il c. 6, pp. 439-545, è fondamentale per lo studio dell'atteggiamento di Origene verso l' «eresia»).

esso è però al tempo stesso sfocato, addomesticato, adattato alle esigenze della polemica. Dobbiamo allora chiederci, venendo al nostro tema, la polemica sul libero arbitrio, in che misura le dottrine gnostiche e marcionite giustifichino l'attacco di Origene. Poniamo il problema con quest'ultimo, preoccupato di spiegare le situazioni molto diverse nelle quali gli uomini, come pure gli angeli, si trovano collocati: la fede nella provvidenza di Dio lo obbliga a escludere che si tratti di un caso; la fede nella sua giustizia e nella sua bontà richiede che quelle situazioni non siano fissate arbitrariamente, né corrispondano a categorie di esseri ontologicamente diverse. «Altrimenti incorreremo nelle sciocche ed empie favole di coloro che immaginano nature spirituali diverse e perciò create da diversi creatori, sia fra gli esseri celesti sia anche fra le anime degli uomini – invece è quanto mai assurdo attribuire la creazione di diverse nature razionali anche ad un solo e medesimo creatore –, e tuttavia non conoscono in essi causa di diversità. Essi affermano infatti che non sembra logicamente conseguente che un solo e medesimo creatore, senza che ci sia alcun motivo dipendente dai meriti, ad alcuni attribuisca il potere della dominazione, altri invece assoggetti ai dominatori; ad alcuni attribuisca il principato, altri faccia soggetti ai prìncipi» (I 8,2). È nota la soluzione di Origene, che vede in tale diversità la conseguenza di scelte operate dalle anime prima della creazione del mondo: ma non essa ci interessa qui, bensì quella che egli si preoccupa di evitare.

Procederemo in tre tappe: 1. il libero arbitrio presso i valentiniani (ai quali mi limiterò per mancanza di spazio e perché sono gli gnostici più direttamente attaccati da Origene); 2. Marcione e il libero arbitrio; 3. il possibile rapporto tra gli gnostici e il dossier di testi biblici controversi discusso da Origene in PA III 1,7-24.

1. *Il libero arbitrio in alcuni documenti della gnosi valentiniana*

La ricerca sulla gnosi [6] ha messo in evidenza come alla radice dei vari sistemi si trovi un profondo senso di disagio esistenziale e di reazione contro il mondo. L'uomo gnostico percepisce l'ambiente in cui vive

[6] In questo capoverso non intendo minimamente «definire» la gnosi, ma richiamarne un aspetto generale e fondamentale, largamente ammesso dagli studiosi. La connessione tra materia e male nella gnosi alessandrina più antica fu negata da H. Langerbeck, *Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis*, in Id., *Aufsätze zur Gnosis*, aus dem Nachlass

come dominato da forze che gli ripugnano radicalmente, ma alle quali non riesce a sottrarsi con le proprie risorse. Si sente prigioniero delle limitazioni della materia, della dimensione corporea, della vita associata, del destino, e anela a una libertà che non riesce a trovare nel mondo. È, in senso proprio, un alienato, che non può trovare compensazione nell'attività politica, nella ricerca di una giustizia di cui avverte i limiti e le mistificazioni. Nel suo intimo, si sente straniero, e per risolvere questa scissione identifica il suo vero io in quella sua dimensione che reagisce al mondo e che si sente superiore ad esso. Sulla linea di una lunga tradizione, già orfico-pitagorica, fonda questo suo sentimento nella convinzione che il suo vero io abbia origine in un mondo superiore a quello visibile, in un mondo divino, puramente spirituale, dove le costrizioni e le contraddizioni della vita materiale sono assenti: l'io dello gnostico è una parte di Dio. Al tempo stesso, il giudizio radicalmente negativo sul nostro mondo gli impedisce di considerarlo come in qualche modo voluto o consentito da Dio: tra il mondo divino e quello di quaggiù c'è una frattura, un'opposizione totale. Per descrivere la condizione dell'uomo nel mondo e le sue prospettive di salvezza, i sistemi gnostici fanno allora ricorso a miti cosmogonici, destinati a spiegare come si è prodotta la situazione presente e come essa si risolverà.

Per disporre subito d'un quadro d'insieme, benché relativamente tardivo e certo modificato rispetto al pensiero del fondatore, ricorderò innanzitutto in poche parole il mito valentiniano, nella forma – risalente alla scuola di Tolomeo – in cui è esposto, in maniera sostanzialmente attendibile, da Ireneo di Lione, *Adversus haereses* 1,1,1-1,8,4 [7]. Il principio divino primordiale, l'Abisso (Bythos), inaccessibile e originariamente immerso nel silenzio, genera, a partire dal proprio Pensiero (Ennoia), l'universo divino (Pleroma), composto di trenta Eoni. L'ultimo di questi, la Sapienza, situata al margine del Pleroma, cerca di conoscere l'Abisso con le proprie forze, senza attendere la rivelazione data

hrsg. von H. Dörries (AAWG.PH 69), Göttingen 1967, 38-82; ma cfr. in contrario U. Bianchi, *Anthropologie et conception du mal: les sources de l'exégèse gnostique*, Vig Chr 25(1971)197-204.

[7] La sostanziale fedeltà del racconto di Ireneo alle fonti valentiniane di cui disponeva mi pare dimostrata da F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, e dai poderosi *Estudios valentinanos* di A. Orbe, 5 voll. (Analecta Gregoriana 65; 83; 99-100; 113; 158), Roma 1955-1966 nonché dalle innumerevoli e indispensabili ricerche successive dello stesso Orbe.

attraverso il Figlio o Intelletto (Nous). Ciò le vale l'espulsione dal Pleroma, dove le passioni non hanno posto: vi è poi riaccolta, ma solo lasciando al di fuori la sua «passione» ormai personificata in una Sapienza inferiore (Achamoth), entità «spirituale» anch'essa, ma perturbata e senza forma. Da lei ha origine questo mondo: dalla sua angoscia per essere stata abbandonata, la materia; dalla sua «conversione» verso il Pleroma, un elemento «psichico»; da un'illuminazione ricevuta dal Salvatore inviato dal Pleroma, un elemento «spirituale», della stessa sostanza del Pleroma. Da tali elementi ha origine anche l'uomo: l'elemento spirituale è racchiuso in una parte degli uomini, in attesa di salire al Pleroma, sua sede naturale. Anche Achamoth, la «Sapienza di questo mondo», sarà reintegrata nel Pleroma, ma solo alla fine del tempo destinato a questo mondo, quando la sua «formazione», come quella degli uomini «spirituali», sarà completata.

Questa figura mitica, presentata come «madre» degli uomini gnostici, è, naturalmente, un paradigma della loro condizione. Di fatto, il quadro del sistema dato da Ireneo e dagli altri eresiologi culmina appunto nella presenza, negli uomini, delle tre οὐσίαι risultanti dalla peripezia della Sapienza. La più bassa è quella ilica, apparentata alla materia di questo mondo, che reca il marchio della passione ed è destinata a venire distrutta con questo mondo. Vi è poi quella psichica, la sostanza dell'anima e del Creatore, il Demiurgo, un Dio inferiore che Achamoth ha prodotto per ordinare e amministrare queste due prime οὐσίαι. Più in alto di tutte è la sostanza spirituale o pneumatica, la quale, per poter rientrare nel mondo divino, ha bisogno di essere «formata», ciò che richiede l'azione di un Salvatore e un processo che si svolge, appunto, nel mondo di quaggiù. Questo è stato, in effetti, ordinato a partire dalle sostanze ilica e psichica proprio per accogliere le particelle di pneuma, che sono state inserite o inseminate in una parte degli uomini (di qui la loro designazione come «seme») in attesa della finale reintegrazione nel mondo divino. Il loro soggiorno nella materia ha dunque una funzione in ultima analisi positiva, il che non impedisce che si tratti di un imprigionamento: e lo gnostico, che – non c'è bisogno di dirlo – identifica appunto se stesso con il possessore del seme spirituale, anzi con questo stesso seme, anela appunto alla liberazione dal connubio con le sostanze psichica e ilica, che gli sono inferiori. Tutti gli uomini, infatti, hanno la sostanza ilica (che non s'identifica con il corpo di carne, ma indica la dimensione dell'appartenenza a questo mondo perituro), ma solo una parte ha quella psichica, e una parte di questi ultimi ha anche quella spirituale.

Questa antropologia ha una portata decisiva in ordine al problema che ci interessa. Lascio la parola agli «Estratti dalle opere di Teodoto e della scuola chiamata orientale al tempo di Valentino», frammenti trasmessi da Clemente di Alessandria: «L'elemento spirituale è per natura destinato alla salvezza; quello psichico, che è dotato di libero arbitrio, ha attitudine alla fede e alla incorruttibilità, e alla infedeltà e alla corruzione, secondo la propria scelta; l'elemento materiale per natura va alla distruzione» (56,3) [8]. Il libero arbitrio, τὸ αὐτεξούσιον, caratterizza gli psichici, e in generale attiene a tutta la dimensione psichica di questo mondo, dunque anche al suo creatore o ordinatore, il Demiurgo, che è giusto per natura e che ha dettato le parti divine della Legge dell'Antico Testamento. La normatività, con la quale si lega il libero arbitrio, si situa dunque a un livello intermedio, inferiore a quello dello gnostico, ma superiore a quello della materia, cui non è attribuita facoltà di scelta. Solo a questo livello ha un senso l'etica: l'anima razionale può scegliere il proprio destino. Essa è dunque diversa dalle altre due sostanze in quanto è l'unica che non sia determinata dalla propria natura a una sorte precisa, ma che abbia la capacità di determinarsi. Come scrive (con esegesi implicita di 1 Cor 15,53-54) Eracleone, maestro valentiniano del ramo occidentale o italico, citato ripetutamente da Origene nel *Commento a Giovanni*: «Eracleone ritiene che l'anima non sia mortale ma abbia attitudine alla salvezza, affermando che essa è l'elemento corruttibile che riveste l'incorruttibilità e l'elemento mortale che riveste l'immortalità, allorché la morte di lei sarà assorbita nella vittoria» (fr. 40, Orig., *Comm. Io.* 13,60; trad. Simonetti, *Testi gnostici*, 162). La valutazione positiva dell'elemento psichico (e del Demiurgo) pare specialmen-

[8] Trad. M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani* (Filosofi antichi e medievali), Bari 1970, 246-247. Il titolo del manoscritto, di cui ho dato la traduzione, attribuisce gli estratti alla scuola valentiniana detta «orientale». In realtà, la loro origine presenta complessi problemi, per i quali cfr. soprattutto F. Sagnard, *La gnose valentinienne*, e, dello stesso, l'introduzione e il commento alla sua edizione fondamentale degli estratti: *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote* (SC 23), Paris 1948 (ultima ristampa, corretta, 1970). Pare certo, comunque, che il gruppo degli estratti 43,2 - 65 costituisca una serie continua, parallela al resoconto di Ireneo, *Adv. haer.* 1,4,5, dipendente a sua volta dal ramo «occidentale» rappresentato da Tolomeo. È in questa sezione che troviamo i testi sulla partecipazione dell'elemento psichico alla salvezza, che esamineremo più oltre: ci fonderemo quindi al riguardo su testi di provenienza abbastanza omogenea (valentinianesimo «occidentale»). Diverso è il discorso per Valentino stesso, che *sembra* avere riservato la salvezza all'elemento spirituale: cfr. G. Quispel, *The Original Doctrine of Valentine*, Vig Chr (1947)43-73, e gli studi cit. nella prossima nota.

te caratteristica del valentinianesimo «occidentale» (Eracleone, Tolomeo, *Excerpta ex Theodoto* 43-65), laddove il valentinianesimo «orientale» (come probabilmente già lo stesso Valentino) negava la salvezza dell'elemento psichico [9]. La questione è rilevante per il nostro tema, perché concerne il coinvolgimento della dimensione del libero arbitrio (= psiche) nella salvezza e nella visione di Dio, un tema sul quale tornerò tra poco.

Gli eresiologi antichi e la maggior parte degli studiosi moderni hanno interpretato questa dottrina nel senso dell'esistenza di tre classi distinte di uomini, l'appartenenza alle quali è predeterminata e immutabile, e il cui destino resta aperto solo per quella degli psichici. È in quanto tale che Origene la combatte. Tuttavia, tra gli studiosi contemporanei si sono levate voci in senso diverso. In un articolo del 1947, G. Quispel [10] sottolineava che per i valentiniani la salvezza per natura e la conversione dello pneumatico non sono contraddittorie: la μετάνοια è l'effetto della rivelazione, la quale viene all'uomo per pura grazia divina. In un saggio del 1948, pubblicato però postumo solo nel 1967, H. Langerbeck analizzava frammenti di Basilide, Valentino ed Eracleone, cercando di mostrare che la gnosi alessandrina non nasce da un atteggiamento anticosmico, ma da un desiderio di pensare ed esprimere razionalmente – dunque nei termini della filosofia del tempo, innanzitutto del platonismo e anche dell'aristotelismo – la condizione del cristiano come concepita nella teologia paolina della grazia [11]. Materia, psiche, pneuma non definirebbero quindi tre categorie di uomini, ma tre condizioni dell'uomo: psichico nella sua condizione «naturale», provvisoria e imperfetta, che esige la determinazione; materiale o spirituale in quanto determinato rispettivamente dal suo cedimento alle passioni o dalla grazia divina che lo raggiunge. In un saggio del 1969, Luise Schottroff [12] ha sostenuto che, per i valentiniani, non solo lo spirito viene all'uomo per grazia (come aveva già sottolineato Quispel), ma, lungi dal definire tre

[9] Cfr. «Ippolito», *Elenchos* 6,35,5-7; M. Simonetti, *Psyché e psychikós nella gnosi valentiniana*, RSLR 1(1966)1-47; P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern* (Calwer theologische Monographien, 1), Stuttgart 1973, 62-66.

[10] *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, ErJb 15(1947)249-286.

[11] *Die Anthropologie* (sopra, n. 6). Secondo Langerbeck, in questa impresa intellettuale sta anzi l'origine di tutta la gnosi, anche di quella non cristiana; tale prospettiva sembra però difficilmente accettabile.

[12] Animae naturaliter salvandae. *Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers*, in W. Eltester (ed.), *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, 65-97.

classi di uomini, «Hyle, Psyche und Pneuma sind Wesensbestimmungen, die das Wesen des Menschen in seiner Relation zu den Polen des Dualismus, zu Heil und Unheil, beschreiben» [13]. Il pneuma sarebbe un dono mediante il quale l'uomo da salvare riceve la certezza della salvezza, ma non la salvezza come sostanza o come stato: lo dimostra l'esigenza dell'educazione dello pneumatico, educazione da compiersi in stretta connessione con l'elemento psichico, dunque decidendosi, sulla base del libero arbitrio, pro o contro la salvezza (vedremo i testi relativi).

Importante in questo dibattito è un frammento di Valentino, conservato da Clemente di Alessandria. Se ho cominciato con il sistema valentiniano descritto da Ireneo, opera di epigoni della scuola «italica», è stato per fornire un quadro d'insieme del sistema, rispetto al quale si potesse cercar di situare i pochi frammenti che possediamo del grande maestro; ma è chiaro che questi ultimi sono le fonti più dirette. Volgiamoci dunque a questo frammento: «"uno solo è buono" (Mt 19,17); e la sua libertà di espressione (παρρησία) è la Rivelazione per mezzo del Figlio, e per opera di Lui solo il cuore può diventare puro, quando dal cuore ogni spirito malvagio è scacciato. Poiché molti spiriti vi abitano e non permettono che esso sia puro; anzi ciascuno di loro vi compie le cose che gli sono proprie, e spesso lo insultano con desideri sconvenienti. Ho l'impressione che al cuore accada qualcosa di simile a quel che avviene in un albergo: ne sono perforate le pareti, viene scassinato, spesso riempito di sterco, poiché gli ospiti si comportano senza alcun rispetto e non si danno alcun pensiero del luogo: è di altri! In questo modo anche il cuore, finché non incontra [un atto di] provvidenza, resta impuro, in quanto "abitacolo di molti demoni" (cfr. *Barn.* 16,7). Ma quando gli rivolge lo sguardo il Padre unico buono, è santificato e risplende di luce. Così è stimato beato chi ha tale cuore, "perché vedrà Dio" (Mt 5,8)» [14].

Valentino sta qui trattando di una categoria di uomini (cioè, in base alle ultime linee, degli spirituali) [15] o della condizione degli uomini in

[13] Ivi, 92. Ireneo, *Adv. haer.* 1,6,2-4 – che identifica i valentiniani con gli pneumatici e gli psichici con i cattolici – sarebbe un elemento eterogeneo, risalente a una fonte particolare; non mi occuperò qui della questione, ma lascerò da parte tale passo.

[14] Si tratta del frammento 2 secondo la numerazione di W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932 (ripresa da Simonetti, *Testi gnostici*): è in *Stromata* 2,114,3-6; ed. G. Stählin-L. Früchtel-U. Treu, *Clemens Alexandrinus II: Stromata Buch I-VI*, 4. Aufl. (GCS), Berlin 1985 (qui p. 175); trad. G. Pini, *Clemente Alessandrino. Stromati. Note di vera filosofia* (Letture cristiane delle origini, Testi, 20), Milano 1985, 321-322; anche in seguito citerò questa versione.

[15] Così comprende Simonetti, *Testi gnostici*, 128 n. 4.

generale [16]? Secondo alcuni, questa immagine s'ispira al paragone istituito da Platone [17] tra l'anima nel suo stato presente, «danneggiata dalla comunione con il corpo e da altri mali», e il «Glauco marino», che vediamo non qual era per natura, ma sfigurato da scaglie, pietre e altro che gli è «cresciuto addosso» (*Repubblica* 10, 611 C-E); e l'anima, come Platone ricorda nello stesso contesto, è συγγενὴς τῷ θείῳ, come l'elemento spirituale degli gnostici. Tenendo conto di questa ispirazione, si potrebbe pensare che il testo parli degli spirituali. Tuttavia, G.C. Stead rifiuta di seguire il collegamento, istituito da Clemente, di questo passo di Valentino con una concezione dello gnostico Basilide e di suo figlio Isidoro, relativa alle passioni dell'anima appunto come προσαρτήματα (*Strom.* 2,112,1-114,1), e che attraverso tutta una tradizione filosofica s'ispira in effetti probabilmente a quel passo di Platone [18]. È vero inoltre che il passo potrebbe riferirsi alla violenza e vessazione cui l'elemento spirituale imprigionato in questo mondo è sottoposto da parte delle potenze padrone del mondo, un motivo comune in sistemi gnostici (a partire dall'Elena di Simone Mago secondo Ireneo, *Adv. haer.* I,23,2). Però Valentino parla apertamente di cuore impuro (ἀκάθαρτος) [19], il che, unitamente al fatto che il brano di Valentino commenta Mt 19,17 «uno solo è buono», lascerebbe pensare che egli non abbia in vista una categoria di uomini salvata «per natura». Inoltre, è probabile che anche il motivo delle vessazioni subite dalla razza degli spirituali in questo mondo non vada affatto letto nella prospettiva di una loro salvezza garantita «per natura», bensì, al contrario, come un'illustrazione del continuo pericolo cui sono sottoposti, come L. Schottroff ha cercato di mostrare nel caso dell'*Apocalisse di Adamo* [20].

[16] Così Langerbeck, *Die Anthropologie*, 63.

[17] I testi in Langerbeck, *Die Anthropologie*, 53 s.; cfr. anche Bianchi, *Anthropologie*, 202.

[18] G. C. Stead, *In search of Valentinus*, in *The Rediscovery of Gnosticism I. The School of Valentinus*, ed. by B. Layton (Studies in the History of Religions, 14/1), Leiden 1980, 79-80. Langerbeck, *Die Anthropologie*, 50 s., accetta in pieno l'accostamento e interpreta Basilide/Isidoro e Valentino l'uno in funzione dell'altro. Io lascio Basilide interamente da parte, benché anch'egli appaia come uno dei bersagli polemici di Origene.

[19] Naturalmente, questa impurità, se intesa degli spirituali come categoria a parte, non sarebbe compatibile con gli enunciati di Ireneo, *Adv. haer.* 1,6,2-4, secondo cui i valentiniani affermano che l'elemento spirituale non può accogliere corruzione, quali che siano le opere compiute. Tuttavia, è consigliabile non utilizzare tale passo, sicuramente opera di tardivi epigoni (cfr. n. 13 qui sopra), per interpretare il frammento di Valentino.

[20] *Animae*, 68-83.

Inoltre, immediatamente dopo averlo citato, Clemente critica il passo di Valentino, chiedendo perché tale anima (Valentino dice «cuore») non sia fin dall'inizio oggetto di provvidenza; e argomenta: «Infatti, o non ne è degna (e la Provvidenza le si avvicinerà mai [21] come in seguito a pentimento?); oppure, come Valentino pretende, si trova ad essere salva per natura [22]: e allora necessariamente quest'anima fin da principio, per connaturalità voluta dalla Provvidenza, non darà adito alcuno agli spiriti impuri, a meno che non sia oggetto di violenza e si lasci con ciò scoprire debole. E se egli le concede di scegliere il meglio in seguito a pentimento, converrà suo malgrado in ciò che la nostra verità afferma, che cioè la salvezza si ottiene per un mutamento dovuto all'obbedienza e non per natura» [23]. Clemente pone dunque tre alternative, ritenendo che la seconda e la terza colgano Valentino in contraddizione. La prima è interessante in quanto mostra come Clemente, preoccupato di salvaguardare la priorità dell'esercizio dell'αὐτεξούσιον, consideri inaccettabile un intervento puramente gratuito di Dio, a favore dell'uomo ancora peccatore. Ora, quella da lui rifiutata è pura teologia paolina (Rm 5,8). Ci si può allora chiedere se non sia stato anche questo genere di preoccupazioni a indurre gli scrittori antignostici a interpretare la riflessione, di matrice paolina, dei loro avversari sulla natura salvata (per grazia) – φύσις σῳζομένη scrive Clemente, riproducendo certo il vocabolario di Valentino – come salvezza *per natura*. Questa è l'interpretazione che Clemente dà della dottrina di Valentino per esempio in *Strom.* 2,10,2: «I valentiniani dal canto loro lasciano la fede a noi, ai semplici, ma pretendono d'avere essi in sé la "gnosi", perché essi sarebbero salvati per natura, conforme alla superiore qualità della loro semenza distinta; essi sostengono che la "gnosi" è di gran lunga separata dalla fede, come ciò che è spirituale da ciò che è psichico» (*Strom.* 2,10,2; trad. Pini, 238s.). Langerbeck [24] ha mostrato che queste frasi valentiniane possono essere interpretate a partire dalla teo-

[21] Così la versione di Pini, il quale adotta la lezione πως invece di πῶς di Stählin, che darebbe «e in che modo la provvidenza le si avvicinerà, etc.».

[22] Pini segue evidentemente la correzione di Potter φύσει σῳζομένη, ma, come nota Früchtel nell'apparato dell'ed. GCS, p. 175, non v'è motivo di emendare il testo tràdito φύσις: «oppure, com'egli vuole, è natura salvata». Se Clemente interpreta «salvata per natura», l'espressione in sé non ha necessariamente tale senso: cfr. Langerbeck, *Die Anthropologie*, 63-64.70-73.

[23] *Strom.* 2,115,2; trad. Pini, 322.

[24] *Die Anthropologie*, 79-80.

logia paolina dello σπέρμα come risultato dell'elezione divina, intendendo la «salvezza per natura» come il ristabilimento della φύσις umana quale condizione ideale dell'uomo, voluta da Dio.

Tornando al frammento 2 di Valentino, esso dimostra in ogni caso la necessità dell'intervento gratuito della bontà divina, che si situa in un determinato momento della vita umana, prima del quale il cuore umano è impuro. L'idea di una salvezza «per natura», garantita cioè dalla sostanza che l'individuo possiede, non è dunque adeguata a descrivere questa situazione [25]. A me sembra che i frammenti di Valentino conservati non autorizzino ad attribuirgli una simile idea [26]. In secondo luogo, è chiaro che il fr. 2 esclude la concezione dell'αὐτεξούσιον come condizione preliminare della salvezza o della perdizione, quale sostene-

[25] Anche per Stead, *In search*, 80, questo frammento « suggests that some caution is needed in accepting Clement's accusation that Valentinus teaches that there is a race of men who are "saved by nature" ».

[26] Nemmeno il fr. 1, in Clemente, *Strom.* 2,36,2, sullo stupore degli angeli creatori dell'uomo, al vedere che questi « pronunziava parole più elevate della sua condizione di essere plasmato (τῆς πλάσεως), a causa di colui che invisibilmente aveva dato in lui un seme della sostanza proveniente dall'alto, e che parlava liberamente (παρρησιαζόμενον) »: di fatto « Adamo, plasmato nel nome dell'Uomo, provocò timore dell'Uomo preesistente, come se questo stesso risiedesse in lui, e gli angeli furono stupiti e rapidamente nascosero l'opera ». Si tratta di un tipo di esegesi, caro agli gnostici, del racconto della creazione dell'uomo, attribuita agli angeli sulla base del plurale di Gen 1,26: l'inserimento nell'uomo di una semenza divina lo rende superiore agli angeli e provoca in essi una reazione. Su questo complesso d'idee può vedersi p. es. K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1978, 102-124, e, per l'interpretazione di questo frammento di Valentino, da ultimo Stead, *In search*, 81-82. Valentino utilizza tale esegesi, ma il frammento non autorizza, a mio parere, ad attribuirgli l'idea di una classe separata di spirituali. Adamo funziona qui come paradigma dell'uomo – di ogni uomo – nel processo di redenzione. Come ha ben visto Stead, il παρρησιαζόμενον richiama la παρρησία del fr. 2, la quale è la manifestazione per mezzo del Figlio, che purifica il cuore dagli spiriti malvagi, ciò che avviene, come abbiamo detto, non in un tempo originario, ma durante la vita (è seducente l'ipotesi che i due frammenti, entrambi epistolari, appartengano alla stessa lettera, che potrebbe essere stata imperniata appunto sul tema della redenzione dell'uomo). L'Uomo preesistente, che si manifesta attraverso Adamo, è dunque probabilmente, come pensa Stead, il Logos, e il racconto antropogonico sembra essere utilizzato da Valentino come paradigma dell'intervento gratuito della provvidenza divina, attraverso il Figlio, per salvare l'uomo dal suo stato «naturale» in cui si trova in balia di potenze inferiori. Anche il fr. 4 (*Strom.* 4,89,2-3) può essere letto a mio parere nella prospettiva dell'elezione divina e non in quella di una salvezza legata *a priori* alla sostanza (e forse non è impossibile una lettura nel senso del logion del *Vangelo di Filippo* di cui ci occuperemo più oltre): è Clemente, nell'interpretarlo (4,89,4), a parlare di un φύσει σῳζόμενον γένος.

vano Clemente (anche direttamente in reazione al testo di Valentino, come abbiamo visto dalla citazione di *Strom.* 2,115,2), Origene e gli altri ecclesiastici. Per Valentino, l'intervento salvifico di Dio a favore dell'uomo non è condizionato dall'esercizio del libero arbitrio da parte di quest'ultimo. Ma dire che lo gnostico ha una «natura salvata», che egli fa parte del seme di elezione e che tale condizione non dipende dalle opere compiute, non è, di per sé, più eretico delle considerazioni di Paolo in Rm 9,6-12. Che poi per Valentino l'indicativo della salvezza renda possibile l'imperativo dell'amore, non può dubitarne chiunque legga il fr. 6: «Molte cose che sono scritte nei libri pubblici (δημοσίαι) si trovano anche scritte nella Chiesa di Dio. Infatti queste cose comuni sono le parole che vengono dal cuore, la legge scritta nel cuore: questo è il popolo dell'Amato, che è da lui amato e lo ama» (*Strom.* 6,52,4; trad. Simonetti, *Testi gnostici*, 130). Dunque: non retto agire morale, sul fondamento del libero arbitrio, come precondizione della salvezza, ma apertura a un comportamento di amore a seguito dell'esperienza dell'amore divino che purifica il cuore dai mali che lo opprimono.

Fin qui i pochi frammenti di Valentino. I sistemi sviluppati dai suoi scolari hanno irrigidito tali prospettive in una dottrina sostanzialista delle tre nature? La risposta richiederebbe lunghe analisi. Da un lato, comunque, resta il fatto che il possesso del pneuma non è parte della natura umana, ma grazia, come esprimono i valentiniani affermando che esso non è trasmesso per generazione a partire da Adamo, ma inserito negli uomini dalla Sapienza, madre degli spirituali (*Exc. Theod.* 55,2-3): ciò spiega perché vi siano molti ilici, ma pochi psichici e pochissimi pneumatici (*Exc. Theod.* 56,2). In secondo luogo, mi limiterò a indicare che i valentiniani occidentali sembrano viceversa evolvere verso l'idea che all'uomo che riceve la grazia si richiede un'adesione, la quale non può essere fondata che sulla sua libera scelta. Forse per questa via si è cercato di recuperare (in seguito al vivace dibattito con i cattolici?) l'importanza del libero arbitrio anche rispetto al pneuma. Darò al riguardo tre spunti.

1. Il primo concerne l'articolazione dell'elemento pneumatico su quello psichico entro l'individuo vivente in questo mondo. Cito Ireneo di Lione: «Il genere terreno è destinato alla corruzione, mentre quello psichico, se avrà scelto il meglio, troverà riposo nel luogo della Regione intermedia: se invece avrà scelto il peggio andrà anch'esso a tale fine. Gli elementi spirituali... per un certo tempo sono quaggiù allevati ed

educati per mezzo di anime giuste, perché sono stati inviati in stato di imperfezione: quando saranno ritenuti degni della perfezione, (i Valentiniani) insegnano che saranno dati come spose agli angeli del Salvatore, mentre le loro anime necessariamente riposeranno in eterno nella Regione intermedia col Demiurgo. Di nuovo dividono le anime, dicendo che alcune sono buone per natura, altre cattive: buone sono quelle atte ad accogliere il seme, cattive per natura quelle che mai lo possono accogliere» [27].

Esiste dunque un ruolo ausiliario svolto, per il progresso del seme spirituale, dalla sua unione, dentro un individuo, con anime giuste. Ciò può stupire se si ammette l'impermeabilità reciproca delle sostanze: ma Ireneo stesso precisa poco sopra che, secondo i valentiniani, la sostanza spirituale ha bisogno di un'educazione impartita mediante insegnamenti psichici e sensibili [28]. A quanto pare, nell'uomo che ha il pneuma, gli altri elementi, e soprattutto quello psichico, si ordinano alla formazione di quello pneumatico: quest'ultima richiede il completamento preliminare dell'educazione dello psichico [29]. In ogni caso, la pratica di giustizia di queste anime non avrà in alcun modo determinato la sorte dell'elemento spirituale, la quale resta indipendente dall'esercizio del libero arbitrio da parte dell'anima. Il carattere giusto delle anime avrà piuttosto posto le basi più favorevoli per quella «formazione» dell'elemento spirituale che s'inizia con l'accoglimento del messaggio del Salvatore/Rivelatore. Tale accoglimento rappresenta forse l'estremo limite superiore del contributo dell'elemento psichico, sede del libero arbitrio, alla formazione dello pneumatico. Probabilmente si potrebbe valorizzare in questo senso l'idea secondo cui la sostanza psichica si ricollega alla «conversione» della Sapienza, cioè al momento in cui questa, decaduta dal Pleroma divino, si volge verso l'alto e anela a rientrarvi (Ireneo, *Adv. haer.* 1,4,3.5; 1,5,4). Tale rappresentazione mitologica – in cui, come di consueto, la vicenda della Sapienza serve di paradigma a quella dello gnostico – sottolineerebbe l'importanza dell'elemento psichico, luogo del libero arbitrio, in ordine alla resipiscenza dell'elemento spirituale nel

[27] Ireneo, *Adv. haer.* 1,7,5: trad. Simonetti, *Testi gnostici*, 204.

[28] *Adv. haer.* 1,6,1; cfr. Simonetti, *Testi gnostici*, n. 222 pp. 198 s. e 235 p. 204.

[29] Concretamente, si pensava forse a una situazione in cui gli gnostici provenivano dalla chiesa e dall'educazione ricevuta in essa (si pensi a Flora, la destinataria della lettera dello gnostico Tolomeo riportata da Epifanio: Tolomeo argomenta a partire dalle conoscenze possedute da Flora).

momento in cui esso prende coscienza del suo stato decaduto e aspira al ricongiungimento con la divinità.

Qui si connette un altro elemento interessante del testo di Ireneo che stiamo esaminando: la designazione di alcune anime come buone per natura e di altre come cattive per natura, il che sembra contraddire le altre indicazioni sull'autodeterminazione delle anime. Secondo L. Schottroff [30] si tratta di un elemento secondario, estraneo al sistema originario. Per A. Orbe [31] la designazione «per natura» è qui usata abusivamente, in rapporto con una sorta di elezione «ante praevisa merita»: la prescienza della loro scelta etica di giustizia consente alla «Madre» degli spirituali d'inserire proprio in quegli individui il seme pneumatico, che non è trasmesso per generazione, ma introdotto (come quello psichico, del resto) negli uomini di volta in volta (*Exc. Theod.* 55,2-56,2). Ma l'idea si spiegherebbe forse sulla linea che abbiamo sviluppato per Valentino: l'introduzione del seme coincide con l'esperienza della salvezza, che ha luogo durante la vita dell'individuo. In tal caso la «natura» buona o cattiva delle anime sarebbe già resa manifesta e corrisponderebbe alla scelta etica: un retto comportamento produrrebbe una natura buona, un comportamento cattivo una natura sempre più incapace di liberarsi dal male e quindi di rendersi atta ad accogliere il pneuma (= l'intervento salvifico di Dio). La «natura» (termine il cui uso gnostico, come ha illustrato Langerbeck, è piuttosto fluttuante) si accosterebbe qui al concetto aristotelico di ἕξις (*Etica Nicomachea* libro 3, soprattutto 1114 a).

La salvezza della psiche a sua volta non prescinde dall'aiuto fornito dal pneuma, come precisano gli *Estratti da Teodoto* nel passo immediatamente successivo a quello sul destino delle tre nature, che ho citato poco fa. Si tratta di un'esegesi di Rm 11,17-26 e di Gal 4,23: «Allorché l'elemento psichico sarà stato innestato sul buon olivo nella fede e nella incorruttibilità, e avrà partecipato della ricchezza dell'oliva, allorché saranno entrate le genti pagane, allora così tutto (sarà) Israele. Israele allegoricamente indica l'uomo spirituale, colui che vedrà Dio, il figlio legittimo del fedele Abramo, quello nato dalla libera, non quello secondo la carne, quello nato dalla schiava egiziana. Dalle tre razze avviene la formazione di quella spirituale, e per quella psichica il passaggio dalla servitù alla libertà» [32]. Israele è la razza degli spirituali, ma il passo –

[30] *Animae*, 96 n. 54, con richiamo a W. Foerster.

[31] *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969, 159.

[32] 56,4-57; trad. Simonetti, *Testi gnostici*, 247, modificata su di un punto secondo un suggerimento di Orbe, *Antropología de san Ireneo*, 163 n. 61.

benché insista significativamente ed esplicitamente sulla salvezza dell'elemento psichico – non significa necessariamente che anche l'elemento psichico sarà trasformato in pneuma: piuttosto, la sua unione in questa vita con il pneuma gli consente l'adesione a Cristo, benché limitatamente al livello, che gli è proprio, della fede, indirizzata al Cristo «psichico» che è una delle componenti del Salvatore, scopo della quale è appunto la salvezza degli psichici [33]. Nel processo salvifico esiste dunque una certa ineludibile solidarietà tra l'elemento psichico, che appare responsabile della scelta di conversione in seguito alla chiamata, e l'elemento pneumatico, che sostiene lo psichico nel suo itinerario verso la salvezza.

L'ultima parte del frammento distingue con precisione l'esito diverso per le due razze: la «formazione» per gli spirituali, e per gli psichici il «trasferimento» (μετάθεσις) dalla servitù alla libertà, ἐλευθερία. La «formazione» è riservata allo spirituale, in quanto destinata a ricondurlo alla condizione di unità pleromatica, dalla quale lo psichico è escluso per definizione. Per quest'ultimo si opera un cambiamento di luogo: egli, con il Demiurgo, sale nell'Ogdoade, dove è liberato dalla schiavitù sotto le potenze di questo mondo e sotto il destino, che è implicita nella condizione materiale. Questa ἐλευθερία va dunque accuratamente distinta dal libero arbitrio: questo è condizione di quella, ma è diverso da essa. È la facoltà di determinare il proprio destino mediante la scelta etica, mentre la «libertà» è la liberazione dalla schiavitù di questo mondo. Questa liberazione escatologica coinvolgerà anche il Demiurgo (*Exc. Theod.* 49, con interpretazione in tal senso di Rm 8,20). Il destino di questo Dio, il Dio dell'AT e dei cristiani «cattolici», è dunque solidale con quello dei suoi seguaci, come la sua natura è solidale con la loro, anche precisamente nel libero arbitrio, che secondo Ireneo rappresenta proprio l'elemento di somiglianza tra l'uomo e il suo Creatore (*Adv. haer.* 4,4,3; 4,37,4; 4,38,4). Ma, nella gnosi, tutta l'economia divina della grande chiesa è abbassata a un livello inferiore, mediante l'aggiunta, al di sopra di essa, di tutta l'economia pneumatica, la sola che ha a che fare con il vero Dio. Essa, come ho detto, si sottrae al libero arbitrio; ma tanto più pone l'accento sulla libertà, ἐλευθερία.

[33] Eracleone allude probabilmente al medesimo processo nella sua esegesi del racconto evangelico della samaritana (Gv 4), in Orig., *Comm. Io.* 13,31: la donna, simbolo dello spirituale che ha accolto la chiamata di Cristo, lascia la brocca presso di lui (cioè non si distacca dalla vita da lui ricevuta) e va ad annunziarlo ai propri concittadini, che «per mezzo della fede vennero al Salvatore», come gli psichici.

Anche la libertà dello pneumatico, come quella dello psichico, è liberazione da una schiavitù; ma vi è una differenza decisiva. L'elemento psichico è liberato *alla fine*, in conseguenza della sua fede e delle sue opere, dunque del buon uso del suo libero arbitrio. L'elemento spirituale è libero per sua natura, ma lo gnostico, in questa vita, esperisce soggettivamente la prigionia e l'assoggettamento al destino. Egli si sente legato all'elemento ilico e a quello psichico presenti nel medesimo individuo, e quindi è soggetto alle passioni, all'influsso del fato determinato dagli astri (a livello dunque dell'Ebdomade), all'attività del demonio o Kosmokrator, la difesa dalla quale impone il rispetto dell'etica. Ma nel momento in cui riceve la gnosi, egli sa di *essere* l'uomo spirituale: acquista dunque coscienza della sua libertà e del fatto che quei condizionamenti che affliggono l'uomo ilico e quello psichico non possono toccare il suo vero io. Da questo momento è libero (anche se provvisoriamente resta nel mondo, durante la sua «formazione»); mentre l'uomo psichico non sarà liberato fino alla morte.

2. Riguardo a questa libertà, cito un bellissimo brano di quello scritto affascinante ed enigmatico che è il *Vangelo secondo Filippo*, il quale ci introduce al secondo spunto che vorrei fornire circa il rapporto tra pneuma e libero arbitrio: «Chi possiede la gnosi della verità è libero. Chi è libero non pecca. Chi fa il peccato è schiavo del peccato. La madre è la verità, la gnosi è il vincolo di unione. Quelli a cui non è permesso di peccare, son detti dal mondo liberi. La gnosi della verità innalza i cuori di quelli a cui non è permesso peccare, cioè li rende liberi e li eleva su tutto il luogo. L'amore però edifica. Ora, chi è divenuto libero mediante la gnosi è schiavo per amore di chi non ha potuto ancora sollevarsi verso la libertà della gnosi. Questa poi li rende capaci di ciò, perché essa permette loro di divenire liberi. L'amore non sottrae nulla. E come potrebbe sottrarre qualcosa, quando tutto è suo? Essa non dice: "Questo è mio" o "quello è mio", ma semplicemente: "È tuo"» [34].

Si riconosce, all'inizio, l'allusione giovannea: colui che fa il peccato è schiavo del peccato (Gv 8,34). Lo gnostico non è tale, non perché è capace di tenere una condotta morale che esclude il peccato, ma perché

[34] Logion 110 = NHC II 3, 77 lin. 15-35; qui e nelle successive citazioni riproduco la trad. di M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento I/1*, Casale Monferrato 1975, 220-243 (qui p. 238).

si sa appartenente per natura alla verità. Naturalmente ciò non significa che gli gnostici si permettessero poi ogni genere d'immoralità, come insinuano talora i loro avversari. Piuttosto, essi sono puri: il loro comportamento è al di sopra del peccato [35]. L'atteggiamento che li determina è quello dell'amore, che edifica (esegesi di 1 Cor 8,1). E come il Gesù gnostico, i suoi seguaci si fanno schiavi per amore, soffrendo perché il loro prossimo acquisti a sua volta la conoscenza. Possono farlo perché sanno di essere liberi e di non poter perdere questa libertà attraverso la schiavitù per amore. Si tratta, come si vede, di un ideale etico elevato, in un certo senso ascetico, che prospetta un'apertura totale al prossimo fondata sulla consapevolezza di un possesso inalienabile.

Fondata anche, però, sulla consapevolezza di trovarsi in questa condizione *per grazia*. Il dato è essenziale, e lo abbiamo già incontrato. Ora, in che misura si può dire (con Orbe) che questa grazia non apre veramente alla libertà, perché offre un oggetto, la Verità, «tal que por su plenitud arrastra a la mente, sin opción posible, a un acto sostenido a merced de la Gracia inalienable que lo provoca» [36]? Ma ecco un altro logion del *Vangelo di Filippo:* «Chi è schiavo per forza potrà divenire libero. Chi è divenuto libero per grazia del suo padrone e quindi si è venduto schiavo, non potrà più essere libero» (114 = NHC II 3, 79 lin. 13-18). Questo detto sembra contemplare la possibilità che lo gnostico, dopo l'illuminazione, torni colpevolmente allo stato della servitù psichica: è l'interpretazione, a mio avviso corretta, dello stesso Orbe. Ma allora non mi resta chiaro come le sue due affermazioni si armonizzino. Mi pare preferibile ammettere che per l'autore del *Vangelo di Filippo* lo gnostico illuminato conservasse la possibilità di tornare indietro. Si tratterebbe di un esercizio di libertà che consentirebbe la scelta della rinuncia alla libertà radicale. Altra è, in ogni caso, la schiavitù bollata da questo logion e altra quella, accettata per amore, del logion 110 prima citato. Quest'ultima è una scelta di libertà, che mantiene nella libertà e anzi crea la libertà di altri; l'altra è una scelta libera che però toglie la libertà. Dovremmo allora concludere che lo gnostico che abbia rinunciato alla sua libertà non si salvi? Anche questo indurrebbe a ripensare

[35] L'espressione tradotta da Erbetta «quelli a cui non è permesso di peccare» è meglio resa da W.W. Isenberg «those who think that sinning does not apply to them»: *The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex II,2-7, together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*, ed. B. Layton, I (Nag Hammady Studies 20), 197.

[36] *Antropología*, 164 s.

l'idea della salvezza garantita «per natura». Sembra difficile non ammettere che chi si vende schiavo resti separato dalla libertà, cioè dalla riunione con il Pleroma spirituale: la reintegrazione in quest'ultimo ne diviene, almeno, più difficile. In ogni caso, mi pare che il logion 114 vada connesso con il 113, secondo cui ogni specie si unisce con la specie affine; la sua conclusione è la seguente: «Se tu divieni luce, la luce si unirà con te. Se tu divieni quelli che sono in alto, quelli in alto troveranno la loro requie in te. Ma se tu divieni cavallo, asino, bue, cane, pecora o altro animale di quelli fuori o sotto, non ti potrà amare né l'uomo né lo spirito né il Logos né la luce né chi è in alto né chi è dentro. Essi non potranno riposarsi su te e tu non hai parte con loro» (log. 113: 79, lin. 3-13). Simili testi sembrano dunque contemplare l'eventualità che il pneumatico, in seguito a un atto di libero arbitrio compiuto durante la vita terrena in unione con la psiche, possa perdere la sua libertà superiore.

3. Veniamo al terzo e ultimo spunto sugli gnostici. Nei testi di Nag Hammadi, il termine αὐτεξούσιον si trova tre volte, sempre nel *Tractatus Tripartitus* (NHC I 5), testo che, se presenta affinità con i sistemi valentiniani a noi noti attraverso Ireneo e gli *Estratti da Teodoto*, se ne differenzia però su punti di rilievo. Il termine è in relazione con la terza emissione di eoni nel mondo divino. «Infine, essi sono padri della terza gloria, secondo l'autonomia (αὐτεξούσιον) e la potenza che fu prodotta con loro, senza che fossero (tutti) in ciascuno individualmente, per rendere gloria all'unisono a ciò che (ciascuno) vuole» (NHC I 5, 69 lin. 24-30). E poco oltre: «Ora gli eoni sono stati prodotti secondo il terzo frutto, mediante l'autonomia (αὐτεξούσιον) della volontà e mediante la saggezza di cui egli li ha gratificati per il loro pensiero» (74, lin. 18-23). La terza ricorrenza è in connessione con la passione dell'ultimo eone, qui il Logos, che provoca lo sconvolgimento del Pleroma e le origini del mondo extrapleromatico: «Per questo egli (= l'ultimo eone) ricevette una natura sapiente per esplorare l'ordine nascosto, perché era un frutto di sapienza. Perché la volontà autonoma (αὐτεξούσιος) che fu prodotta con le Totalità era per costui la causa che egli compisse ciò che voleva senza che nulla lo trattenesse» (75,31-76,2). Il terzo passo citato, con il suo contesto, dimostra che l'insistenza sull'autodeterminazione degli eoni serve a rendere possibile la passione dell'ultimo eone e quindi l'origine del nostro mondo: essa è ammessa dunque in funzione della caduta. In effetti, E. Thomassen, nel commento alla sua recente edizio-

ne del *Trattato* [37], ha potuto richiamare con ragione dei testi plotiniani secondo i quali la caduta delle anime dal mondo intelligibile è provocata da un'utilizzazione egocentrica della loro autonomia (*Enneadi* 5,1,1,5-6; 4,8,5,26; 3,2,4,37). Thomassen ricorda che il medioplatonico Albino descrive la caduta dell'anima come ἡ τοῦ αὐτεξουσίου διημαρτημένη κρίσις, e pensa dunque che Plotino e il *Trattato Tripartito* dipendano da questa accezione medioplatonica [38]. In ogni caso, mi sembra chiaro che l'ammissione del libero arbitrio entro la dimensione divina serve a rendere ragione della frattura del divino e dell'origine di questo mondo. Questo ripropone allora, riguardo a un altro livello, la questione: l'elemento spirituale ha la facoltà di compiere una scelta che, sottomettendolo a passione e a errore, lo induca a decadere dalla sua posizione? Se rispondiamo di sì, come gli ultimi testi addotti sembrano suggerire, sarà necessario riconsiderare la tesi della salvezza per natura dell'elemento spirituale. Lascio aperta la questione, come pure mi limito a porne un'altra che ci riguarda ancora più direttamente. Sappiamo bene che per Origene la creazione del mondo materiale consegue al peccato delle anime reso possibile dall'esercizio del loro libero arbitrio, e ha la funzione di accoglierle per consentire, in prospettiva, la loro reintegrazione nello stato originario. Ora, in fonti gnostiche abbiamo potuto intravedere una funzione del libero arbitrio non solo nella soteriologia anche al livello degli spirituali, ma perfino nella cosmogonia, in quanto l'origine di questo mondo si lega all'iniziativa di un'entità spirituale, resa possibile dal libero arbitrio di cui essa era dotata, e che ne provoca l'allontanamento dalla dimensione divina. Non abbiamo forse qui, pur tenendo conto delle importanti differenze, un elemento di parallelismo tra Origene e i suoi avversari, che resta in ombra nella polemica da lui sviluppata nel PA [39]?

[37] *Le Traité Tripartite* (NH I, 5) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes», 19), Québec 1989, 316-317.

[38] I curatori della prima grande edizione del *Trattato* proponevano di scorgere qui un tratto posteriore, introdotto nel valentinianesimo sotto la spinta dell'importanza che il libero arbitrio andava assumendo nel cattolicesimo, e connesso con la caratterizzazione degli eoni quali sostanze personali (e dunque libere) a opera di Tolomeo, laddove Valentino li avrebbe considerati come pensieri o movimenti interni al dispiegarsi della divinità, secondo una testimonianza di Tertulliano (*Adv. Val.* 4): *Tractatus Tripartitus. Pars I: De supernis. Codex Jung F. XXVI ʳ - F. LII ᵛ (p. 51-104)*, ediderunt R. Kasser [e altri], Bern 1973, 334.

[39] Naturalmente, per gli gnostici gli elementi spirituali sono emanati, cioè sono parte di Dio, per Origene sono creati, cioè sono essenzialmente diversi da Dio: tuttavia, anche

2. *Marcione e il libero arbitrio*

Veniamo a Marcione. Anch'egli considera il Creatore di questo mondo come un dio inferiore, caratterizzato dalla giustizia e non dalla bontà. Tuttavia non istituisce un rapporto originario di questo dio con il Dio sommo, a differenza dei valentiniani per i quali il Demiurgo è frutto della sostanza psichica originata dalla crisi del Pleroma, ed è utilizzato al servizio dell'economia salvifica. Inoltre Marcione non ammette l'esistenza di diverse nature umane, e di conseguenza non riserva la salvezza (o la possibilità di essa) a una categoria previamente definita: benché, come abbiamo appena visto, si debba essere estremamente prudenti nell'interpretare il significato delle «nature» per i valentiniani. Infine, benché si tratti in entrambi i casi del Dio dell'AT, la giustizia del Creatore di Marcione è connotata molto meno positivamente di quella del Demiurgo valentiniano, o più precisamente della scuola di Tolomeo. La giustizia del Demiurgo valentiniano infatti, come abbiamo visto, è direttamente funzionale alla salvezza degli psichici, e inoltre serve come base di partenza per la formazione dell'uomo pneumatico. Nei sistemi di Tolomeo ed Eracleone, inoltre (diversamente che in altre fonti valentiniane, come *Exc. Theod.* 33), il Demiurgo, avendo appreso alla venuta del Salvatore l'economia spirituale che ignorava in precedenza in quanto situata a un livello di realtà superiore al suo, aderisce ad essa e vi collabora volentieri (Ireneo, *Adv. haer.* 1,7,4).

Il Dio giusto di Marcione, viceversa, non è collegato in qualche modo al Dio buono, ma contrapposto a lui, benché, beninteso, gli sia di gran lunga inferiore. Il Dio sommo, infatti, corrisponde al modello platonico del Dio immobile, immutabile, onnisciente, buono. Dall'AT, Marcione ricava un ritratto opposto di Dio: Jahve si pente, cambia opinione, si adira, mostra la sua ignoranza fin dalla creazione dell'uomo (non sapeva che avrebbe peccato?), è capriccioso, perfino invidioso, punisce senza misericordia ogni trasgressione. È giusto: ma la sua giustizia è puramente retributiva e misura le azioni sul metro di una legge

per gli gnostici il seme divino nel mondo ha bisogno di un intervento di grazia per essere salvato. Un'altra differenza sta nel fatto che l'eventuale facoltà di scelta attribuita agli elementi spirituali sembra consentire, per gli gnostici, una caduta, ma non un progresso, laddove Origene ammette che gli spiriti creati all'origine potessero fare uso della loro libertà sia per decadere, sia per progredire. Ma d'altra parte un progresso era previsto anche per gli eoni emessi nel Pleroma, i quali dovevano ricevere, attraverso il Figlio, la conoscenza del Padre.

che egli, come un antico autocrate, ha imposto agli ebrei non tanto nel loro interesse quanto nel proprio, per soddisfare la propria volontà di potenza. Se gli ebrei, in quanto da lui prescelti come destinatari della sua rivelazione e della sua legge, sono particolarmente schiacciati sotto il peso di questa, tutti gli uomini sono comunque da lui creati e a lui sottomessi. Nessuno di loro è in possesso di un elemento che oltrepassi il loro Creatore: a differenza dei sistemi gnostici, non è l'uomo *salvandus* che è straniero alla creazione di quaggiù, ma è il Dio buono che è straniero a questa creazione e a tutti i suoi abitanti.

Vi sono, quindi, due livelli di salvezza possibile. Una è quella prevista dal Creatore, e che dipende dall'esercizio del libero arbitrio. Per i marcioniti, che l'uomo possieda la facoltà di peccare è indice della limitata potenza del Creatore. «Bisognava – fa dire Ireneo (o una sua fonte) a gnostici e marcioniti – che egli non facesse né angeli tali che potessero trasgredire, né uomini che divenissero subito ingrati nei suoi confronti» (*Adv. haer.* 4,37,6). Identico rimprovero mettono in bocca al loro Simon Mago (fuso in realtà con Marcione) le *Recognitiones* pseudoclementine: *Non enim poterat nos omnes facere tales ut essemus boni, et aliud esse non possemus?* (*Rec.* 3,26,1). La stessa obiezione è attestata da Tertulliano per Marcione (*Adv. Marc.* 2,5,1-2). Anzi, secondo Marcione, se l'anima umana, che è il soffio di Dio (Gen 2,7), ha potuto peccare, ciò dimostra che la sostanza stessa del Creatore è capace di peccato (Tertulliano, *Adv. Marc.* 2,9,1). Tertulliano si dilunga pertanto a provare che non il libero arbitrio in sé è cattivo (esso anzi è per lui – sulla linea di Ireneo – proprio l'elemento di somiglianza con Dio), ma che il suo esercizio può essere cattivo, senza che ciò coinvolga la sostanza divina, bensì solo l'uomo, inferiore a Dio. Per Marcione, invece, i limiti dell'uomo creato corrispondono esattamente ai limiti del Creatore.

L'uomo che avrà osservato la Legge, dunque, riceverà dal Creatore il premio: beninteso, non nel regno celeste, ma in quella parte degli inferi che accoglie quanti hanno obbedito a Legge e profeti. Fondandosi sulla parabola del ricco e di Lazzaro, che finiscono rispettivamente nei tormenti e nel seno di Abramo (Lc 16,19-31), Marcione situava negli inferi sia il luogo di pena che quello di ricompensa previsti dal Creatore (Tertulliano, *Adv. Marc.* 4,34,11). Così, l'origine, l'esercizio e la retribuzione del libero arbitrio sono interamente racchiusi nell'ambito limitato di questa creazione e del suo autore, secondo Marcione interamente solidale e quasi identico ad essa.

L'assoluta estraneità degli uomini al Dio buono e al suo mondo sottolinea la radicale bontà dell'intervento divino attraverso la missione di

Gesù. Il Dio sommo propone a tutti gli uomini la salvezza indipendentemente dalla loro osservanza di una legge che gli è del tutto indifferente. Ciò che conta è la fede, l'adesione alla chiamata: essa libera dalla soggezione a questo mondo e al suo dio. Come nella gnosi, abbiamo una libertà superiore che è liberazione dalla schiavitù di questo mondo, e che non passa per il rispetto della legge e della morale: solo che qui, in linea di principio, questa liberazione è attingibile da tutti gli uomini, non solo da un gruppo di «spirituali».

Anche per Marcione, tuttavia, resta aperto per quanti hanno aderito all'annunzio di Gesù il pericolo di ricadere sotto il dominio del dio di questo mondo, nella misura in cui ci si ritenga in dovere di rispettare anche solo qualcosa della sua Legge per essere salvi. È il destino in cui è caduta tutta la tradizione ecclesiastica, cui Marcione si oppone: già i primi discepoli e apostoli di Gesù non capirono la separazione radicale di legge e vangelo, e mescolarono le due cose nella loro predicazione, giungendo a interpolare in tal senso le lettere di Paolo e il vangelo che Marcione accettava (quello di Luca, che i marcioniti non riportavano però a questo autore), i mezzi di cui il Cristo celeste si era servito per riproporre in forma pura il proprio insegnamento già distorto dagli apostoli. Dunque, per Marcione, l'annunzio cristiano non implicava il rispetto di una normativa morale, il che non significa che i marcioniti si comportassero immoralmente: la loro liberazione li metteva invece in grado di agire adeguandosi a quell'amore che li aveva salvati. Ma l'essenziale era l'offerta di una bontà infinita e gratuita, da accettare o respingere. Solo la grazia e la fede aprono all'uomo la salvezza: tuttavia, resta vero che gli si richiede una scelta fondamentale, nonché una costante vigilanza successiva che gli impedisca di ritornare prigioniero di questa creazione e del suo dio. Forse tale pericolo si lega alla strutturale capacità di peccare, che l'uomo si porta dentro in forza della sua creazione a opera del dio giusto. In conclusione, come per gli gnostici, libero arbitrio e libertà si situano su due livelli diversi.

Un'interessante illustrazione mi sembra fornita dal trattamento marcionita del *descensus ad inferos*. Sappiamo da Ireneo (*Adv. haer.* 1,27,3; 4,27,2), Epifanio, Teodoreto che Marcione ammetteva che Cristo, disceso agli inferi dopo la morte, ne avesse tratto una parte degli uomini vissuti prima di lui [40]: si tratta con ogni probabilità di una soluzione del

[40] I testi in A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 2a ed. accresciuta (TU 45), Leipzig 1924, rist. Darmstadt 1960 e 1985, 294* s.

problema posto dal carattere tardivo dell'intervento del Dio buono [41]. Ora, Ireneo ci informa che per Marcione i salvati furono Caino e i suoi simili, i sodomiti, gli egiziani, in breve tutti i cattivi dell'AT, che accorsero a Gesù e credettero in lui. Viceversa, Abele, Enoc, Noè e gli altri giusti e profeti, insomma tutti i buoni dell'AT non parteciparono della salvezza: «poiché infatti conoscevano, dice [Marcione], il loro Dio che sempre li tentava, sospettando che anche allora li stesse tentando non accorsero a Gesù né credettero al suo annunzio, e per questo dice che le loro anime restarono agli inferi» (*Adv. haer.* 1,27,3). Ho spiegato altrove (cfr. nota 41) in che cosa questa prospettiva differisca, a mio parere, dalla salvezza delle figure negative dell'AT presso gli gnostici. Diversamente da certi sistemi gnostici dove ricorre un tratto analogo, per Marcione questi personaggi non sono salvati in quanto durante la loro vita hanno agito in opposizione al Creatore, e dunque hanno testimoniato dell'economia a questi superiore. Essi non potevano in nessun modo conoscere il Dio buono, e la loro trasgressione della legge resta quella che è, senza assumere di per sé un valore positivo: essa non si oppone alla loro liberazione, ma neppure ne costituisce una premessa. Piuttosto, è l'esercizio del libero arbitrio, nelle condizioni in cui aveva luogo nel mondo del Creatore, a rivelarsi fatale per gli altri. Tale esercizio appare infatti correlativo alla tentazione da parte del Creatore: quest'ultimo, se così possiamo dire, gioca slealmente, in quanto, avendo dotato l'uomo di libero arbitrio, gli dà occasione di servirsene cercando d'indurlo non al bene, ma al male, nello stesso tempo in cui si proclama giusto retributore. Per chi si muove nella dimensione del Creatore e nella sua logica, pertanto, libero arbitrio significa timore e diffidenza costanti nei confronti di Dio, significa vivere sulla difensiva: in definitiva, libero arbitrio si oppone a libertà. È necessario situarsi fuori di quella logica per conquistare la vera libertà: è il caso, appunto, di quanti non rispettarono le sleali regole del gioco imposte dal Creatore per l'esercizio del libero arbitrio. Se dunque per Marcione il precedente esercizio del libero arbitrio è di per sé, in linea di principio, indifferente per ottenere la salvezza, esso ha tuttavia un effetto negativo nella misura in cui crea un *habitus* di timore che trattiene sotto il dominio del Creatore.

[41] Riprendo qui l'interpretazione del motivo che ho dato, in diverso contesto, in Riv Bib 34(1986)582-585.

3. *Il dossier dei testi biblici*

Per concludere, vorrei esaminare, sullo sfondo di quanto ho detto, qualche elemento del dossier scritturistico discusso da Origene (PA III 1,7-24). In uno studio pubblicato nel primo volume degli *Origeniana*[42], Josep Rius-Camps sostiene che la polemica di Origene nel PA distingue bene tra marcioniti e gnostici, adducendo di volta in volta argomenti *ad hominem* atti a confutare gli uni o gli altri. Alle pp. 305-308 Rius-Camps discute il trattato sul libero arbitrio (PA III 1), proponendo uno schema che ripartisce tra gnostici e marcioniti sia le argomentazioni attribuite agli avversari, sia le risposte di Origene. Verifichiamone una parte.

Per quanto concerne il trattamento di Es 4,21 (e 7,3), l'indurimento del cuore di Faraone, credo che Rius-Camps abbia ragione di separare il par. 8 dal 9, individuando nel primo la teoria degli gnostici, nel secondo quella dei marcioniti. Nel par. 8 Origene scrive infatti: «Di tali passi si servono alcuni eretici, più o meno negando il libero arbitrio perché introducono la natura destinata alla perdizione, non suscettibile di salvezza, e l'altra natura destinata alla salvezza e che non può andare in perdizione: essi dicono che il Faraone apparteneva alla natura destinata alla perdizione, perciò è indurito da Dio, che ha misericordia degli spirituali e perciò indurisce i materiali» (trad. Simonetti, con una leggera modifica). Il contenuto e il vocabolario tecnico non lasciano dubbi circa il fatto che si tratta dei valentiniani. L'inizio del par. 9 è il seguente: «A quelli poi che credono di aver compreso la parola "ha indurito", si deve obiettare: che cosa dicono che Dio abbia fatto nell'indurire il cuore, e che cosa si proponeva nel farlo? Osservino infatti anche l'idea di Dio, giusto e buono secondo la sana dottrina, ma se non vogliono (lo si conceda loro per il momento) giusto» (mia traduzione): e Origene mostra poi che l'indurimento del cuore di Faraone rivela Dio non giusto, ma malvagio. Questa seconda obiezione colpisce quanti interpretano la frase alla lettera e la riferiscono al Dio giusto: Origene rifiuta l'interpretazione letterale. Non si tratta dunque qui del problema delle nature, ma di quello della giustizia di Dio. La concezione fortemente critica della giustizia divina, che abbiamo constatato propria di Marcione, rende ben ragione di questa interpretazione: ma i marcioniti non si sarebbero sentiti davvero confutati dalla risposta di Origene, essi

[42] *Orígenes y Marción. Caracter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del* Peri Archôn, in *Origeniana*, cit., 297-312.

che coniugavano benissimo la giustizia formale del Creatore – cioè la retribuzione in base all'osservanza o meno della Legge da lui imposta – con il suo arbitrio e anche la sua malevolenza. È dunque a ragione che Rufino ha esplicitato, rispetto al greco della *Filocalia*, il cambiamento di destinatari all'inizio del par. 9: *Nunc vero respondendum est etiam his, qui deum legis iustum tantummodo volunt esse, non etiam bonum.* Anche gli editori moderni ripartiscono così la polemica [43]. La doppia polemica si ritrova nella *Filocalia* 27,1-2, dove sono attaccati prima i marcioniti, poi i valentiniani [44]; e, nello stesso ordine, in 27,12, uno scolio su Es 4,22-23, dove peraltro la frontiera tra le due confutazioni mi sembra meno nettamente tracciata (ed. Junod, 308-310).

Mi convince invece molto meno l'attribuzione del par. 15, su Ez 11,19-20, alla polemica antimarcionita, proposta sempre da Rius-Camps sulla base delle frasi seguenti: «e se non siamo noi che agiamo perché sia introdotto in noi il cuore di carne, ma è opera di Dio, non sarà opera nostra vivere secondo virtù, ma completamente grazia divina. Questo dirà chi, sul fondamento del senso letterale, sopprime il libero arbitrio (ὁ ἀπὸ τῶν ψιλῶν ῥητῶν τὸ ἐφ'ἡμῖν ἀναιρῶν)» (mia traduzione). Ma Rius-Camps generalizza troppo, mi sembra, quando fa dell'allusione all'esegesi puramente letterale un indizio inequivocabile di polemica antimarcionita: nel PA stesso, Origene accomuna valentiniani e marcioniti nel rimprovero di approfittare di un'esegesi letterale per svalutare il Dio dell'AT (cfr. 2,4,4-5, con le note di Simonetti). Lo stesso dicasi dell'insistenza sulla grazia divina per la salvezza: se la grazia del Dio sommo è certo un elemento centrale nella soteriologia marcionita, non lo è meno, come abbiamo accennato, per i valentiniani [45]. Ma decisivo mi sembra il fatto che si tratta di un passo dell'AT, che i marcioniti avrebbero potuto riferire solo al Creatore e sul quale non si sarebbero mai fondati per la propria soteriologia. Secondo il discorso prestato da Origene agli avversari, mediante la sostituzione del cuore Dio consente «di custodire le sue prescrizioni e di osservare i suoi precetti» [mia traduzione]: se si tratta del Creatore, questa sostituzione del

[43] P. es. H. Görgemanns-H. Karpp, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1985², 489; H. Crouzel nella sua nota *ad loc.* in H. Crouzel-M. Simonetti, *Origène. Traité des principes* IV (SC 269), Paris 1980, 25 s.

[44] Ed. E. Junod, *Origène. Philocalie 21-27: Sur le libre arbitre* (SC 226), Paris 1976, rispettivamente pp. 270-272 e 274-276.

[45] Cfr. p. es. Orbe, *Antropología*, 163-165.

cuore non poteva avere alcuna rilevanza salvifica per i marcioniti, senza parlare del fatto che un atto così benevolo non sembra accordarsi troppo con la loro caratterizzazione del Creatore. In generale, tutto il paragrafo descrive questa azione, nell'interpretazione degli avversari, come un'iniziativa che conduce alla vera salvezza. Di conseguenza, credo che Origene abbia qui di mira i valentiniani, anche se «addomestica» a proprio uso la loro argomentazione.

Non sono neanche convinto che il par. 16 abbia di mira un'interpretazione marcionita. La citazione evangelica corrisponde, per la prima parte, a Lc 8,10b, per la seconda, assente in Lc e in Mt, a Mc 4,12b (Rufino l'ha interamente adeguata a Mc 4,12). Purtroppo non abbiamo testimonianze esplicite dell'uso marcionita di Lc 8,10 [46]. Ma, anche se si volesse pensare che l'*Instrumentum* marcionita avesse contaminato Lc 8,10 con la seconda metà di Mc 4,12, non mi consta che Marcione considerasse riservato ad alcuni l'insegnamento di Gesù. Origene presta agli avversari il seguente ragionamento: se gli ascoltatori di Gesù si convertono ascoltando l'insegnamento più chiaro, ma non è in loro potere ascoltarlo, dunque non è in loro potere l'essere salvati, e pertanto non abbiamo libero arbitrio per quanto riguarda la salvezza o la perdizione. Così come Origene pone il problema, siamo evidentemente nell'ambito della polemica sulle nature. È vero che la seconda parte del par. 16 potrebbe effettivamente rivolgersi ai marcioniti: «Per prima cosa bisogna rilevare questo passo contro gli eretici (ἑτεροδόξους) che scelgono dal vecchio testamento tali passi nei quali si manifesta, come essi osano dire, la crudeltà del Creatore o il suo desiderio di vendicarsi e di ricambiare il male (ὠμότης τοῦ δημιουργοῦ ἢ ἀμυντικὴ καὶ ἀνταποδοτικὴ τῶν χειρόνων προαίρεσις), o come vogliono chiamare questa disposizione d'animo, al solo fine di negare la bontà nel Creatore». Il fatto che Origene combatte soprattutto i valentiniani, il cui atteggiamento verso il Creatore, come abbiamo visto, non è troppo negativo, e l'accanimento che attribuisce qui agli avversari inducono a pensare che egli abbia in vista piuttosto il metodo delle *Antitesi* di Marcione, che ricercava minuziosamente nell'AT atteggiamenti del Creatore del tutto analoghi a quelli descritti qui da Origene (cfr. p. es. Harnack, *Marcion*, 264*-265*). Quest'ultimo sembra dunque qui schernirli, segnalando loro un passo che potrebbero utilmente sfruttare ai loro fini... solo che esso appartiene purtroppo al NT. Alla fine del par. 16, Origene chiude

[46] Cfr. Harnack, *Marcion*, 198*.

esplicitamente questo argomento e dichiara di voler tornare al προκείμενον, alla questione proposta all'inizio del paragrafo, e alla quale si sforza di rispondere nel 17. Si sarebbe dunque tentati di vedere nel par. 16a l'esposizione sommaria di un'esegesi gnostica; nel 16b una digressione in cui Origene segnala l'efficacia antimarcionita del passo evangelico; nel 17 la risposta di Origene, rivolta implicitamente contro gli gnostici piuttosto che contro i marcioniti. In contrario gioca però il fatto che Origene identifica gli antagonisti di 16b con quelli di 16a, quando in 16b con le parole ὡς αὐτοὶ φάσκουσιν ἐπὶ τῶν προτέρων rinvia all'esegesi di Mt 13,10; Mc 4,12 contenuta nella prima parte del capitolo e che, come abbiamo visto, meno si adatta ai marcioniti. Probabilmente si deve concludere che Origene si è qui «fabbricato» un gruppo di avversari collegando tratti che convengono maggiormente agli gnostici e altri più caratteristici dei marcioniti. Mi sembra in ogni caso improbabile che si tratti in tutto il capitolo di marcioniti, come pensa Rius-Camps: semmai, potrebbe eventualmente trattarsi di soli gnostici. Una conferma indiretta del fatto che l'argomento di 16a è gnostico potrebbe venire dall'allusione a Mt 13,11 in due testi ritrovati a Nag Hammadi. Nell'*Apocalisse di Pietro* Gesù dice a Pietro: «Sii forte, perché tu sei colui al quale questi misteri sono stati dati» (NHC VII 3: 82, lin. 18-19). Nel logion 62 del *Vangelo di Tommaso* si legge: «Gesù disse: È a coloro [che sono degni dei miei] misteri che io dico i miei misteri» (NHC II 2: 43,33-44,1). Entrambi i testi sembrano rinviare a una comprensione di Mt 13,10-11 analoga a quella denunciata da Origene in PA III 1,16.

Rius-Camps attribuisce ai marcioniti anche l'interpretazione di Fil 2,13 («Il volere e l'agire vengono da Dio») combattuta da Origene al par. 20. Purtroppo, non spiega perché: probabilmente perché il compimento del bene viene qui attribuito alla grazia divina, tratto caratteristico del marcionismo secondo Rius-Camps [47]. Purtroppo non abbiamo attestazioni dell'uso marcionita di questo versetto [48]. Ma mi sembra che l'argomentazione non convenga ai marcioniti. Essa suona infatti: «Se da Dio viene il volere e da Dio l'operare, anche se vogliamo e operiamo il

[47] Abbiamo constatato come sia tutt'altro che estraneo al valentinianesimo: cfr. il framm. 6 di Valentino e la lettura che abbiamo dato dei logia del *Vangelo di Filippo*.

[48] Quanto cita Harnack, *Marcion*, 125*, viene dalla lettera apocrifa ai Laodiceni, a suo parere opera marcionita: ma questa attribuzione è generalmente rifiutata, e avrebbe bisogno di un nuovo esame, fino al quale non è lecito usarla come fonte marcionita.

male, questo ci viene da Dio: se è così, non abbiamo libero arbitrio (οὔκ ἐσμεν αὐτεξούσιοι)»: analogamente per il bene (Rufino abbrevia). Ora, se l'argomento fosse marcionita, si dovrebbe chiedere: da quale Dio viene l'impulso a volere e operare il male? Certo non dal Buono. Ma anche del Creatore, Marcione non afferma che obblighi l'uomo a compiere il male: al contrario, la sua caratteristica è proprio di consentirgli la scelta – anche se, come abbiamo visto, ama rendergli la vita difficile tentandolo. Il concetto marcionita del dio giusto esclude precisamente che egli determini l'uomo ad agire bene o male. Viceversa, l'argomento sarebbe attribuibile agli gnostici sulla base della distinzione tra le nature: l'inclinazione al male o al bene dipenderebbe dal dominio dell'elemento ilico o di quello pneumatico, decisi dalla Madre degli spirituali e dal Salvatore mediante l'inserzione o meno del seme pneumatico.

Tutti d'accordo, invece, sul carattere valentiniano dell'interpretazione di Rm 9,18-21 presentata nei paragrafi 21-24, e che si connette con l'esegesi di Es 4,21 mediante il motivo dell'indurimento del cuore: il nesso è esplicito in PA III 1,8 e nel frammento su Es 10,27 conservato in *Filocalia* 27,2, e del resto il riferimento all'Esodo e all'indurimento del cuore di Faraone era appunto alla base del passo paolino (cfr. Rm 9,15-17). In effetti, Rm 9,21 era implicitamente citato nella confessione di fede che i seguaci del valentiniano Marco dovevano recitare davanti agli angeli del Demiurgo, guardiani delle porte celesti, quando, dopo la loro morte, ascendevano verso il luogo del Riposo loro destinato: «Sono vaso prezioso (σκεῦός εἰμι ἔντιμον), più della femmina che vi ha fatto» (Ireneo, *Adv. haer.* 1,21,5). Questo passo è stato studiato, con la consueta finezza ed erudizione, dal P. Orbe [49], il quale ha segnalato i passi origeniani della *Filocalia*, ma, stranamente, ha omesso il PA. Ora, è chiaro che l'esegesi combattuta in PA III 1,21 si armonizza perfettamente con quell'uso gnostico. Origene la formula così: «Se, come il vasaio fa dalla stessa pasta alcuni vasi di lusso e altri per uso vile, così Dio fa alcuni destinati alla salvezza e altri alla perdizione, allora non dipende da noi il salvarci o andare in perdizione, perciò non siamo dotati di libero arbitrio (οὐ παρ'ἡμᾶς τὸ σῴζεσθαι ἢ ἀπόλλυσθαι γίνεται, οὐδέ ἐσμεν αὐτεξούσιοι)». Lo gnostico s'identifica dunque con il vaso di lusso, o meglio «per un uso onorevole», εἰς τιμήν, il che determina la sua

[49] *Los primeros herejes ante la persecución (Estudios Valentinianos V)* (Analecta Gregoriana 83), Roma 1956, 146-148.

salvezza. Analogamente, il marcosiano s'identifica con lo σκεῦος ἔντιμον per dimostrare ai guardiani delle porte la propria destinazione alla salvezza e la vanità di ogni loro tentativo di trattenerlo o di esaminarlo, indipendentemente dalle opere che egli può avere compiuto. Il confronto con la formula riprodotta da Ireneo ci assicura dunque che Origene è sostanzialmente attendibile nel riferire questa esegesi gnostica. Tale constatazione potrebbe autorizzarci a sfumare il giudizio di Le Boulluec [50] secondo il quale nei dibattiti esegetici l'argomentazione antignostica di Origene è più precisa che altrove, ma si fonda su dei dossiers di testi costituiti per le esigenze della confutazione più che su di una conoscenza diretta delle teorie gnostiche.

Concludo. Origene ha senza dubbio semplificato all'eccesso la complessità delle posizioni gnostiche e marcionite sul libero arbitrio. In particolare, per quanto riguarda i valentiniani egli ha isolato, irrigidito ed eretto a testa di turco la dottrina delle nature e della connessa predestinazione alla salvezza; per quanto riguarda i marcioniti, ha fatto lo stesso con la separazione e l'abbassamento del Dio giusto, combattendola mediante argomenti che ignorano – o simulano d'ignorare – la connotazione fortemente negativa di questa giustizia presso i suoi avversari. Ciò gli permetteva di colpire al tempo stesso anche la giustizia, rappresentata più positivamente, del Demiurgo valentiniano. Né si è preoccupato di distinguere le diverse dottrine, anzi ha spesso trovato conveniente per i propri fini raggruppare tutti gli avversari, «costruendo» un antagonista fittizio.

Poiché nel trattato preso in considerazione nel presente seminario il suo interesse si concentra sul problema della libertà e sulla confutazione della dottrina delle nature nella quale identifica il più pericoloso attentato alla libertà e responsabilità umana, è naturale che egli si trovi a combattere prevalentemente le interpretazioni scritturistiche valentiniane, lanciando solo occasionalmente stoccate ai marcioniti. Vi sono peraltro ragioni di credere che le esegesi valentiniane da lui riferite, relative al problema della predeterminazione e del libero arbitrio, siano sostanzialmente autentiche. Se la sua propria argomentazione in favore del libero arbitrio s'impose nella tradizione cristiana, al punto che un suo

[50] *La polémique*, 56.

feroce avversario come Girolamo la raccomandava un secolo e mezzo dopo al suo amico Paolino di Nola (*Epist.* 86,3), anche la sua testimonianza sulla posizione gnostica non sembra del tutto sprovvista di valore.

La parrhêsia di Mosè: l'argomentazione di Origene nel *Trattato sul libero arbitrio* e il metodo delle *«quaestiones et responsiones»*

di Lorenzo Perrone

1. Decenni di intensa ricerca origeniana, in particolare sul Περὶ ἀρχῶν (= PA), non hanno ancora dissolto del tutto l'enigma che circonda la grande architettura di quest'opera. Dinanzi a noi continua ad ergersi un edificio imponente e insieme misterioso, sebbene qualche chiave d'accesso a questo «mistero» ci sia stata fornita ormai da tempo. Si è infatti messa in luce la sua articolazione principale – le due parti centrali che compongono lo scritto e che, per restare in immagine, ne fanno quasi una sorta di cattedrale a due navate – con i corpi secondari che vi afferiscono. Tuttavia, le ragioni di questa particolare costruzione, o i suoi eventuali precedenti, modelli e analoghi rimangono in larga misura motivo d'incertezza e discussione. D'altronde, a suggellare la sensazione d'impotenza si aggiunge la consapevolezza che la stessa conclusione dell'opera non è affatto solo quel che promette di essere – una semplice ἀνακεφαλαίωσις, o ricapitolazione finale dei suoi contenuti –, bensì qualcosa di diverso e di più complesso [1]. Come se ciò non ba-

[1] Per una rassegna dei problemi di PA – quanto a progetto, struttura e forma letteraria – si veda la sintetica messa a punto della Harl in *Origeniana*, Bari 1975, 9-10. La svolta decisiva nell'indagine si deve a B. Steidle, *Neue Untersuchungen zu Origenes'* Περὶ ἀρχῶν, ZNW 40(1941)236-243, che ha enucleato una composizione tripartita rilevando altresì lo schema unitario sotteso alle due serie di trattati e alla ἀνακεφαλαίωσις, nonché le modalità distinte dell'esposizione a seconda delle parti. Le sue conclusioni sono state riprese da M. Harl, *Structure et cohérence du* Peri Archôn, in *Origeniana*, cit., 11-32, che si è sforzata di approfondire i rapporti interni alle tre parti e di precisare gli scopi di PA rispetto alla produzione filosofica della tarda antichità. A quest'ultimo interrogativo ha cercato, in particolare, di rispondere G. Dorival, *Remarques sur la forme du* Peri Archôn, in *Origeniana*, cit., 33-45, ma – come mostra anche il suo contributo più recente, mirante a rintracciare equivalenti della ἀνακεφαλαίωσις (*Nouvelles Remarques sur la forme du* Traité des Principes *d'Origène*, RechAug 22[1987]67-108) –, appare assai problematico individuare paralleli precisi. Del resto, l'insoddisfazione per la prospettiva aperta dai la-

stasse, volendo esplorare i volumi e i profili dei singoli spazi in cui si distribuisce la vasta «fabbrica» di PA con i suoi molteplici trattati, talvolta abbiamo l'impressione di imbatterci, se non in una vera e propria *terra incognita,* quantomeno in un paesaggio dai confini poco sicuri: lo schermo dell'*Origenes* fatto *Romanus* dalla versione di Rufino (Praef. Ruf. 3.4) [2] non rischia forse di funzionare a tratti come un gioco di specchi che deforma la fisionomia dell'originale, ingrandendola o rimpicciolendola, se non arriva addirittura ad operare una vera e propria manipolazione del testo origeniano? [3].

vori accennati – che solo parzialmente riescono a rendere ragione delle caratteristiche peculiari dell'opera – era già affiorata in P. Kübel, *Zum Aufbau von Origenes'* De Principiis, VigChr 25(1971)31-39 ed ultimamente è stata ribadita in maniera più radicale da J. Rius-Camps, *Los diversos estratos redaccionales del Peri Archôn de Origenes,* RechAug 22(1987)5-65, secondo cui l'ordine delle due prime parti sarebbe l'inverso rispetto alla loro redazione (e invertito sarebbe pure il modo dell'esposizione: elementare nella seconda parte attuale, con caratteri di ricerca nella prima). Riserve nei confronti dell'impostazione di Steidle sono state formulate anche da Karpp (Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien,* Hrsg., übs., mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns u. H. Karpp, Zweite, verbesserte und um einen Nachtrag erweiterte Auflage, Darmstadt 1985, 15-17). A sua volta, Ch. Kannengiesser, *Divine Trinity and the Structure of* Peri Archon, in *Origen of Alexandria. His World and His Legacy,* ed. by Ch. Kannengiesser and W.L. Petersen, Notre Dame/Indiana 1988, 231-249, mentre richiama i motivi più validi della divisione tradizionale in quattro libri, mostra anche come non si possa contrapporre la prima parte alla seconda per la natura dell'esposizione.

[2] Le citazioni da PA sono tratte dall'edizione di P. Koetschau (GCS 22, Leipzig 1913), col rinvio alle pp. e alle righe, ma tenendo conto per la forma testuale anche dell'edizione a cura di Görgemanns e Karpp (cfr. sopra n. 1), corredata di preziose annotazioni critiche, nonché di quella ad opera di Crouzel e Simonetti (Origène, *Traité des Principes,* Tomes I-V, par H. Crouzel et M. Simonetti [SC 252, 253, 268, 269, 312], Paris 1978-1984).

[3] La questione è forse ancora più dibattuta della precedente. Senza riepilogarne i termini esatti e le varie risposte che le sono state date, per rendersi edotti di quanto essa incida nella comprensione della forma letteraria e dei modi dell'argomentazione di PA basti rinviare al lavoro più recente: N. Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De Principiis» di Origene,* Firenze 1990. A suo avviso, parlare con Bardy (che pure ha opportunamente ridimensionato la critica sistematica di Koetschau) della traduzione di Rufino (= R.) come di una «parafrasi esatta», è segno di eccessivo ottimismo: «Ci sono intieri paragrafi in cui la traduzione è sostanzialmente fedele, ma altri (e non sono pochi) in cui un'alta concentrazione di alterazioni, omissioni e interpolazioni muta profondamente il pensiero dell'autore» (p. 2). Da registrare qui con qualche sorpresa, per chi consideri l'entità della bibliografia sull'argomento, l'osservazione dell'A. secondo cui i due frammenti della *Filocalia* (= Phil.) e la versione di R. di fatto non sarebbero stati ancora oggetto di un confronto sistematico. È un segno che anche sotto questo profilo la ricerca su PA è lungi dall'aver soddisfatto in modo esauriente i suoi compiti più importanti.

Certo sarebbe fuori luogo trarre un bilancio eccessivamente critico e pessimistico sulla base delle difficoltà accennate, dal momento che non si possono negare progressi indubbi della ricerca, con significative convergenze su aspetti importanti di essa, a cominciare dalla relativa affidabilità della traduzione rufiniana sulla quale, nonostante tutto, sembra essersi stabilito un consenso di massima [4]. È vero comunque che la struttura e la forma letteraria di PA attendono ulteriori esami e nuove ipotesi di spiegazione, sia quanto al complesso dell'opera, per cercare di mettere meglio a fuoco il senso dell'insieme e le relazioni fra le due parti e i rispettivi elementi compresi in ciascuna di esse, sia quanto ai singoli trattati identificabili con maggiore sicurezza nella loro autonomia. A questo secondo obiettivo, più ristretto e come tale più facilmente abbordabile, intende dedicarsi la presente analisi del Trattato sul libero arbitrio, pur senza perdere di vista il quadro generale in cui s'inserisce, nella convinzione che la strada al «segreto» di PA passi necessariamente per una ricognizione prioritaria e approfondita dei suoi segmenti meglio evidenti e garantiti, com'è il caso di PA III 1 [5]. Debbo però delimitare ulteriormente l'orizzonte della mia indagine, che è mossa da due interessi distinti, quantunque strettamente intrecciati fra loro: da un lato, essa si rivolge anzitutto ai modi dell'argomentazione, nel tentativo di far emergere le strutture portanti del discorso origeniano, con i suoi moduli espressivi e i paradigmi interpretativi più ricorrenti e caratteristici; dall'altro, mira, in particolare, a verificare l'applicazione al testo biblico di un metodo qual è quello degli ζητήματα καὶ λύσεις, proprio in origine della tradizione filologico-retorica, e anche filosofica, di ambito classico, che – per quanto ci è dato di accertare – riceve qui la sua prima organica consacrazione presso un autore cristiano [6].

[4] I limiti consentiti da tale accordo mi sembrano essere stati segnati con equilibrio e precisione dal seguente giudizio di Görgemanns: «Wir können im allgemeinen – außer an dogmatisch heiklen Stellen – damit rechnen, den Gedankengang des Origenes vor uns zu haben, aber nicht seine Satzstrukturen und seine Formulierungen» (Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, cit., 43).

[5] Una simile persuasione s'ispira, fra l'altro, all'indicazione di metodo suggerita da P. Kübel, *Zum Aufbau...*, cit., 33 n. 12 («Jeder Traktat müsste für sich analysiert und auf seine Stellung im Ganzen des Werkes hin befragt werden. Dabei müsste sich zeigen, welche Traktate eng zusammengehören und wo Neuansätze sind»), che non mi pare abbia goduto finora di molto seguito. Fra le poche eccezioni, U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, Wiesbaden 1982, che con la sua indagine sulla Prefazione e PA III 1, riflette in parte un analogo orientamento.

[6] Per il primo aspetto, mi ricollego così al mio precedente lavoro su *L'argomentazione*

2. A differenza della maggior parte dei trattati di PA – di cui non sempre risulta facile seguire l'andamento del discorso e talvolta è problematico fissare con precisione i confini dell'esposizione (una difficoltà aggravata anche dal fatto che, in generale, Origene non pare attenersi a modelli uniformi o, almeno in parte, omogenei fra loro) [7] –, il Trattato sul libero arbitrio si presenta immediatamente come una unità letteraria

di Origene nel Trattato di ermeneutica biblica. Note di lettura su Περὶ ἀρχῶν IV 1-3, SCO 40(1990)161-203, mentre per il secondo intendo proseguire l'indagine sugli scritti cristiani di questioni avviata con *Le* Quaestiones evangelicae *di Eusebio di Cesarea. Alle origini di un genere letterario*, ASE 7(1990)417-435 e con *Sulla preistoria delle* quaestiones *nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.*, ASE 8(1991)485-505, dove ho sostenuto la tesi della rilevanza tutta particolare di Origene fra le premesse di questa produzione letteraria, indicando in PA III 1 l'appropriazione ormai matura del metodo delle *quaestiones et responsiones*.

[7] Sugli ostacoli che si frappongono in generale alla ricostruzione del pensiero di Origene, si veda H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin-Leipzig 1932, 18; ad essi, però, non sono estranei neanche i suoi scritti di carattere più sistematico. Chi voglia percorrere i singoli trattati di PA, allo scopo di ricavarne eventualmente dei principi compositivi in qualche modo affini, si troverà davanti ad una notevole varietà della costruzione letteraria. Basti richiamare, per una prima conferma, l'esempio dei tre trattati iniziali (a meno di considerarli con M. Harl, *Structure et cohérence...*, cit., 18 come appartenenti ad un unico trattato sulla Trinità, diversamente da quanto avviene per i corrispondenti trattati della II parte – un'impostazione accolta da Crouzel e Simonetti nella loro edizione). In PA I 1 (*De Deo*) l'avvio è dato dalla formulazione di un'aporia biblica, affrontata con un procedimento di confutazione mediante domande e risposte (1-4), cui segue il ricorso ad un'argomentazione razionale circa la natura spirituale dell'anima (5-7), suffragata a sua volta da testimonianze scritturistiche (8-9). In I 2 (*De Christo*) si parte invece da un dossier di testimonianze bibliche (1), proseguendo prima con l'interpretazione di alcune *epinoiai* di derivazione biblica (2-4), quindi con un secondo dossier di passi cristologici (5), che è oggetto infine di una trattazione sistematica (6-13). In I 3 (*De spiritu sancto*), dopo considerazioni preliminari sulla parte di ragione e scrittura riguardo alle persone della Trinità (1), si adduce un breve dossier di testimonianze bibliche (2), cui seguono ulteriori precisazioni dottrinali su base scritturistica (3-4) e la trattazione di una *quaestio* circa la necessità della professione trinitaria per il battesimo (5-8). D'altra parte, se non abbiamo una tipologia costante nella forma dei trattati, si possono comunque isolare analogie abbastanza precise per singole porzioni del testo (come mi sforzerò di dimostrare più avanti), dove i modi dell'argomentazione riflettono determinati schemi e modelli formali. Nel nostro caso, poi, non si deve dimenticare il ricco materiale comparativo offerto da numerosi passi paralleli alla trattazione svolta in PA III 1. In particolare, per quanto riguarda il problema dell'indurimento del Faraone, se ne veda l'elenco in Origène, *Philocalie, 21-27. Sur le libre arbitre*, Intr., texte, trad. et notes par É. Junod (SC 226), Paris 1976, 118 n. 1. Questo insieme di testi – come sottolinea Junod – si contraddistingue per una sostanziale coerenza delle linee interpretative.

ben compatta e chiaramente distinguibile sia nella sua articolazione interna che nella sua estensione. L'impressione viene rafforzata, se si tiene presente un altro ordine di considerazioni ricavato dalla dichiarazione di metodo che è premessa al Trattato di ermeneutica biblica (IV 1, 1). In effetti, la linearità strutturale di PA III 1 sembra aderire molto più strettamente che in altri casi ai due essenziali principi di metodo che, al dire dello stesso Origene, sorreggono il suo intero sforzo dimostrativo: da un lato, il piano delle verità di ragione e di esperienza, dall'altro – come livello superiore di conoscenza e dal valore propriamente risolutivo – il ricorso alle testimonianze tratte dalla Scrittura [8]. Si può anzi affermare a buon diritto – come avremo modo di constatare fra poco – che i due criteri formali rappresentati dall'argomento di ragione e dalla prova scritturistica assumono qui il ruolo di veri e propri principi compositivi, con una coerenza di applicazione che è raro trovare altrove nel corso dell'opera [9].

Questa chiave interpretativa consente di distribuire la materia del trattato in due sezioni principali che, sebbene di diversa ampiezza e di peso distinto, appaiono nondimeno strettamente connesse fra loro. Nella prima di esse (1-6), dopo il preambolo introduttivo (1) – che oltre a presentare l'argomento in discussione ha il compito di fornire il raccordo col resto dell'opera e il suo progetto –, abbiamo una dimostrazione di natura prettamente razionale riguardo all'esistenza del libero arbitrio (2-5), conclusa con la produzione delle testimonianze scritturistiche a suo sostegno (6). Nella seconda sezione (7-24), si tratta essenzialmente di completare le prove scritturistiche restituendo valore di *testimonia* ai passi biblici che in apparenza contrastano con tale dottrina. Qui l'unitarietà sul piano formale – nonostante il maggior spazio dedicato al problema

[8] Ἐπεὶ ‹δὲ› περὶ τηλικούτων ἐξετάζοντες πραγμάτων, οὐκ ἀρκούμενοι ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις καὶ τῇ ἐναργείᾳ τῶν βλεπομένων, προσπαραλαμβάνομεν εἰς τὴν φαινομένην ἡμῖν ἀπόδειξιν τῶν λεγομένων μαρτύρια τὰ ἐκ τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων γραφῶν (292.8-11). Per una valutazione di tali formulazioni programmatiche e una prima verifica della loro effettiva incidenza sull'argomentazione origeniana rimando al mio *L'argomentazione di Origene nel Trattato di ermeneutica biblica*..., cit., 161 ss.

[9] In linea generale, si trovano numerosi riscontri al binomio *ratione et Scripturarum auctoritate* (come traduce Rufino in PA I 7, 4 [91.9-10] e II 8, 1 [152.14-16], probabilmente accentuando, o rendendo più esplicite, le corrispondenti formulazioni origeniane), ma pochi hanno un'incidenza strutturale, e anche «gerarchica», altrettanto organica. Non potendo approfondire questo punto come sarebbe necessario, mi limito a segnalare il diverso rilievo che acquistano, ad es., i due principi metodici in IV 1, 1, ai fini di dimostrare il carattere divinamente ispirato delle Scritture (cfr. ivi, 173 n. 18).

dell'indurimento del Faraone (8-14) – è data dal fatto che si prende in esame una serie di sei *quaestiones*, introdotte cumulativamente all'inizio di questa parte (7) e oggetto di soluzione progressiva secondo l'ordine ivi contenuto e rispettando sempre uno schema identico. Non vi è dunque motivo per sostenere una tripartizione del trattato, come è stata proposta da alcuni per ragioni di contenuto, in particolare suddividendo la trattazione delle *quaestiones*, che risponde invece a criteri formali sostanzialmente analoghi e costanti [10].

In aggiunta a ciò, si deve ricordare che anche il titolo di Phil. 21 fa propendere in favore di una bipartizione di PA III 1, indicando fra l'altro con chiarezza la natura unitaria della seconda sezione [11]. Tuttavia, la sua formulazione suscita anche qualche interrogativo, poiché essa tende ad insinuare l'idea che il trattato sia composto di due parti giustapposte e, in certa misura, poco comunicanti fra loro. C'è chi ha avvertito tale difficoltà, insistendo sul ricorso esclusivo da parte di Origene all'argomento di ragione per provare la natura della libertà propria dell'essere razionale, a prescindere dal riferimento alla Scrittura [12]. Il giudizio co-

[10] Simonetti distingue tre sezioni (cfr. *I Principi di Origene,* Torino 1968, 364 n. 1): 1) trattazione generale sul libero arbitrio (1-6); 2) discussione dell'indurimento del Faraone (7-14); 3) interpretazione di passi simili dell'AT e del NT (15-23). Anche Junod (in Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 19-20) propone una tripartizione, sia pure con piccole modifiche: 1) del libero arbitrio (1-5); 2) l'indurimento del cuore del Faraone (6-13); 3) altri testi scritturistici che sembrano sopprimere il libero arbitrio (14-23). Si tratta di due spiegazioni che guardano *in primis* ai contenuti dell'esposizione, ma non tengono conto a sufficienza dei modi dell'argomentazione, quantunque Simonetti abbia giustamente intravisto la funzione di cerniera dei due dossier biblici (6-7). Per una bipartizione del trattato propendono invece sia U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, cit., 153, che R. Calonne, *Le libre arbitre selon le* Traité des principes *d'Origène*, BLE 89(1988)243-262, sebbene questi non tocchi direttamente l'asserita distinzione fra il «preambolo filosofico» e l'«esegesi».

[11] Περὶ αὐτεξουσίου καὶ τῶν δοκούντων τοῦτο ἀναιρεῖν ῥητῶν γραφικῶν λύσις καὶ ἑρμηνεία (195.1-3), laddove R. ha semplicemente «De arbitrii libertate», che corrisponde al titolo di Fozio: Περὶ αὐτεξουσίου (*Bibl*., Cod. 8), nonché al rinvio (sia esso di Origene stesso o di R.) in *Comm. in Rom.* VII 16, PG 14, 1145 A.

[12] È quanto sostiene, ad es., B.D. Jackson, *Sources of Origen's doctrine of freedom*, ChH 35(1966)13-23, secondo cui la dottrina origeniana circa la struttura interna della libertà, di derivazione stoica, è elaborata unicamente su base razionale: «He does not relate it to Scripture at all, either as confirming Scripture or being confirmed or derived from it» (p. 21). In realtà, il nesso fra prova scritturistica e argomento razionale è – a mio avviso – assai più dialettico, come mostra in particolare la risposta alla V *quaestio* (III 1, 20). Qui, commentando Fil 2, 13, emerge per la prima volta il problema del rapporto fra

glie indubbiamente una tensione presente nel trattato (anche se essa si manifesta probabilmente più alla sua superficie che in profondità) e derivante appunto dal problema del rapporto fra categorie filosofiche e referenti biblici. In PA III 1, infatti (e, più in generale, nella formulazione della dottrina del libero arbitrio, conformemente alle caratteristiche costitutive dell'impresa origeniana), confluiscono due tradizioni distinte – la speculazione filosofica e il dato biblico – che, sebbene amalgamate fra loro dal pensiero dell'Alessandrino, riflettono pur sempre istanze e tematiche non interamente assimilabili [13]. Da questo punto di vista, è lecito domandarsi se si dia o meno un approfondimento delle nozioni relative al libero arbitrio, in seguito all'intervento dei paradigmi scritturistici.

Rinviando una risposta più circostanziata all'esame che condurrò fra breve sulla prima sezione del trattato, vorrei comunque rammentare nuovamente la correlazione organica e funzionale fra i due piani del procedimento argomentativo, secondo il metodo professato da Origene, come sono emersi in precedenza descrivendo la struttura del testo. Nel contempo, anche come conseguenza implicita di un simile raccordo, occorre sforzarsi di riconoscere una relazione fra ragione e Scrittura per cui la prima non risulti esterna, o autonoma dalla seconda. A titolo provvisorio, si potrebbe esprimere l'idea di questo nesso nei termini di

Dio e il libero arbitrio dell'essere razionale, all'interno dell'apparato concettuale elaborato da Origene nella trattazione filosofica della prima sezione. In altri termini, la Scrittura ne verifica la tenuta in un orizzonte metafisico più ampio e radicale di quello disegnato in III 1, 2-5.

[13] Lo ricorda, fra gli altri, D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain 1945 (rist. anast. Amsterdam 1973), 304 n. 2, senza tuttavia avvertire una situazione conflittuale. Al contrario, la percezione di una polarità latente è molto nitida in H. Holz, *Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes*, NZSThR 12(1970)63-84, sebbene egli insista giustamente sullo «streng biblizistischen Ausgangspunkt aller wesentlichen Fragestellungen bei Origenes» (p. 69). Si veda, in proposito, l'eloquente conclusione della sua indagine: «Man wird sich angesichts des origenistischen Denkens von dem üblichen Einteilungsschema "philosophisch"-"theologisch" freimachen müssen. Es scheint, dass das gesamte "System" des Origenes in seinen Inhalten weithin "theologisch" ist: Er versteht sich in seinem Denken immer als Interpret des in der Bibel Niedergelegten. – Aber betrachtet man die Konsistenz, d.h. die rationale Konsequenz des Ganzen, so wird man sagen müssen, dass man ein *philosophisches* Gedankengebilde vor sich hat, in dem die theologischen Inhalte nur die Rolle eines Materials spielen» (p. 84).

una circolarità fra ragione e Scrittura, fondata su quella che, in ultima analisi, è la fonte comune ad entrambe: il Logos [14].

Se questo modello di spiegazione è appropriato, esso influisce non solo sulla valutazione del legame fra le due sezioni del trattato (nel senso – come si è detto – di non concepirle staccate fra loro e di affermarne piuttosto i compiti differenziati ma convergenti), bensì anche sul giudizio riguardo all'andamento della seconda parte. La trattazione che vi si sviluppa a partire dal dossier di aporie bibliche del par. 7, a prima vista di natura soprattutto esegetica, non prescinde neppure essa da uno stretto intreccio fra piano razionale e scritturistico.

3. Lo statuto formale della prima sezione di PA III 1, o meglio della sua parte contenente l'elaborazione propriamente filosofica (2-5), s'intravede già dal modo con cui Origene avvia la trattazione sul libero arbitrio, dopo averne menzionato il nesso con la predicazione ecclesiastica, di cui tale dottrina risulta qui (diversamente dalle asserzioni della Prefazione) un elemento implicito seppure inscindibile, essendo ricavata indirettamente dall'articolo riguardo al giusto giudizio di Dio. Annunciando succintamente il suo procedimento metodico, prima di affronta-

[14] Per Origene l'asserzione secondo cui la verità della *ratio* è tale soltanto nella misura in cui procede dal Logos (com'è espressa, ad es., in *In Rom.* I 16: «ea quidem, quae ad sapientes saeculi de veritatis scientia pervenerunt, Deo revelante pervenerunt» [PG 14, 862 B]), non è frutto di mera ottica apologetica. A conferma di ciò si potrebbero addurre anche i continui trapassi dall'argomento di ragione alla prova scritturistica e viceversa nell'argomentazione sviluppata in PA, che rendono l'applicazione del binomio metodico prefigurato in IV 1, 1 meno rigida e gerarchica di quanto ci si potrebbe attendere. Così in II 8 (*De anima*), dove è frequente l'alternanza fra argomento di ragione e prova scritturistica, è significativo che si parli di una «conferma» mediante la ragione, laddove essa spetta normalmente alla Scrittura: «Ex communi vero rationis intellegentia confirmatur etiam ab his, qui definitionem animae certis determinant verbis» (II 8, 1 [152.18-19]). È opportuno comunque distinguere due tipi di esercizio razionale: il primo, per così dire *in recto*, assume una sua formalità autonoma, mentre il secondo, *in obliquo*, si esplica come ricerca della *consequentia* (ἀκολουθία) a partire dalla Scrittura, come asserito in I Praef. 10: «unum... corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repperit» (16.13-15). Sul valore che Origene assegna alla nozione di ἀκολουθία e sui suoi legami con la logica stoica si veda J.M. Rist, *The Importance of Stoic Logic in the* Contra Celsum, in H. Blumenthal-R.A. Marcus (a cura di), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London 1981, 65-66.

re il problema che gli sta a cuore (di fatto come la Scrittura fondi e garantisca il τὸ ἐφ' ἡμῖν), l'Alessandrino ritiene indispensabile chiarire la nozione (ἔννοια) di libero arbitrio (αὐτεξούσιον); solo dopo tale precisazione concettuale potrà essere formulato con esattezza l'oggetto della ricerca (τὸ ζητούμενον) [15].

Questa indicazione esplicita invita a non isolare troppo il «preambolo» filosofico, quasi che fosse stato concepito in maniera indipendente, dal momento che il vero problema di Origene non consiste tanto nel dimostrare razionalmente il libero arbitrio, quanto nel provare che è conforme agli insegnamenti della Bibbia e della predicazione ecclesiastica [16]. Quantunque Origene successivamente non specifichi più il tema

[15] Ἵνα δὲ νοήσωμεν τί τὸ αὐτέξουσιον, τὴν ἔννοιαν αὐτοῦ ἀναπτύξαι δεῖ, ἵνα ταύτης σαφηνισθείσης ἀκριβῶς παρασταθῇ τὸ ζητούμενον (III 1, 1 [196.1-2]). Il tema del libero arbitrio si configura subito come «una questione della massima urgenza» (ἀναγκαιοτάτου ὡς ἔνι μάλιστα προβλήματος [195.9]). Il significato di tale affermazione rinvia essenzialmente allo sfondo polemico del trattato, che esige una replica agli eretici con la soluzione delle difficoltà da essi sollevate a partire dalla Scrittura, benché Origene abbia presenti, più in generale, le aporie bibliche in materia. Non è escluso che in tal modo riecheggi l'uso tecnico del discorso retorico (cfr., ad es., Consulti Fortunatiani, *Ars rhetorica,* II 26, a cura di L. Calboli Montefusco, Bologna 1979, 133.5-7: «Omnis quaestio qualis est? aut προηγουμένη, quae a nobis inducitur, ut confirmetur, aut ἀναγκαία, quae ab adversariis ut refellatur»). In R., invece, l'espressione assume piuttosto il valore topico che si ritrova negli scritti più tardi di questioni, a indicarne il carattere insieme tradizionale e non superfluo (cfr., ad es., Ps.-Atanasio, *Quaest. ad Ant.*: ἀναγκαίων ζητημάτων [PG 85, 597 C]): «eo quod non ignobiliter haec quoque quaestio a quam plurimis agitetur» (195.19-20). Una significativa analogia strutturale con il nostro brano, pur con elementi di differenziazione, si dà nel trattato sull'anima (PA II 9). Qui non soltanto i parr. iniziali (1-4) fungono da preambolo allo ζητούμενον vero e proprio (la difformità fra le creature razionali) – il quale poi, similmente a III 1, è proposto entro un contesto polemico, come tesi degli avversari gnostici e marcioniti (5) –, ma anche i modi dell'argomentazione vi riflettono i medesimi criteri: prima il ricorso al discorso puramente razionale, di andamento assertivo/definitorio; quindi il richiamo all'esperienza.

[16] Anche per U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes,* cit., 159, «handelt es sich hier eher um eine allgemeine Einleitung zu einem der folgenden Argumentationsgänge des Kapitels». Ciò non toglie ovviamente che sia suscettibile di un esame a parte. D'altronde, la relativa autonomia di questa trattazione si manifesta anche nel fatto che qualche anno dopo (probabilmente verso il 233/34) viene ripresa senza essenziali modifiche in *De orat.*, VI 1-2, dentro un contesto che non è esattamente identico. Infatti, qui – come mette in evidenza Ph.J. Van Der Eijk, *Origenes' Verteidigung des Freien Willens in* De oratione *6, 1-2,* VigChr 42(1988)340 – la dimostrazione del libero arbitrio s'inserisce direttamente su uno sfondo polemico, poiché è preceduta dalle obiezioni riguardo alla preghiera. Anche per M.-B. von Stritzky, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur,* Münster 1989, 115, abbiamo a che fare con un elemento consolidato del pensiero origeniano.

dello ζητούμενον, lasciandoci sulle prime nell'incertezza riguardo al suo tenore esatto, o al momento in cui viene introdotto, dal prosieguo del testo risulta evidente che esso coincide con la produzione dei passi biblici apparentemente contrari al libero arbitrio. Non a caso qui, a precisare la natura strumentale della discussione filosofica, con un termine come ἔννοια interviene il richiamo ad una nozione d'ordine generale, la quale, sebbene rielaborata e argomentata speculativamente, è comunque verificabile anche attraverso l'esperienza comune, in corrispondenza ai criteri esposti in IV 1, 1 [17]. Del resto, lo stesso svolgimento della premessa filosofica, che allinea inizialmente una serie di definizioni, formulate con stile assertivo mediante enunciazioni generalizzanti, conferma a maggior ragione il fatto che l'elaborazione razionale della dottrina sul libero arbitrio non avviene, in prima istanza, entro un contesto problematico o controverso, o nelle forme che sono tipiche di uno ζήτημα, a differenza di quanto vedremo per la sua nozione biblica [18]. Se vi sono aspetti polemici, questi affiorano solo a conclusione della dimostrazione, senza che condizionino in misura rilevante il discorso di Origene. Essi compaiono infatti nel trapasso dalle nozioni astratte di carattere generale e preliminare, riguardanti la scala degli esseri con i rispettivi movimenti (che sono oggetto di 2-3), alla verifica risultante dall'esperienza concreta degli esseri razionali alle prese con le circostanze esterne alla loro volontà (4-5), che si appella al criterio dell'evidenza (ἐνάργεια) e che, appunto per la sua immediatezza, ha il compito di smentire in via risolutiva i tentativi di confondere la corretta nozione di libero arbitrio stabilita in precedenza [19]. Dunque, anche questa parte serve ad as-

[17] Cfr. sopra p. 35 n. 8. Sul significato delle κοιναὶ ἔννοιαι cfr. il commento di Karpp a IV 1, 1 in Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, cit., 669 n. 2, che ne afferma il carattere prefilosofico, frutto di esperienza – in conformità al pensiero stoico (Crisippo) –, mentre per Simonetti sarebbero da considerarsi innate, in linea con la tradizione platonica (cfr. *I Principi di Origene*, cit., 483 n. 3). Amneris Roselli mi segnala che Galeno, *In Hippocratis epidemias* (CMG V 10.2.2), ed. Wenkebach, 44.3 accosta la definizione di febbre dei medici alla κοινὴ πάντων ἀνθρώπων ἔννοια.

[18] Sul carattere «scolastico» della trattazione si veda il giudizio di Simonetti (*I Principi di Origene*, cit., 365 n. 6; 367 n. 16). Ciò non va preso in senso riduttivo, come mostrano le difficoltà dei critici ad identificare con sicurezza fonti e paralleli filosofici. Così per U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, cit., 176 Origene avrebbe rielaborato autonomamente elementi di diversa provenienza (più vicini ad Aristotele per il metodo, ad Epitteto per il contenuto). Un esame dettagliato circa le varie componenti di questa sintesi si trova in B.D. Jackson, *Sources of Origen's doctrine of freedom*, cit., 16 ss.

[19] Accusare le circostanze esterne come responsabili dei nostri comportamenti βουλο-

sicurare la definizione di αὐτεξούσιον, come mostra la ricapitolazione conclusiva che ne offre in sintesi la nozione cercata [20].

Non è mio compito addentrarmi oltre nell'argomentazione del preambolo filosofico, se non per accertare brevemente la funzione e il limite dei concetti acquisiti grazie ad esso, rispetto alla seconda sezione del trattato. Come si è visto, il suo apporto specifico – conformemente al proposito iniziale – consiste nell'assunzione di un parametro teorico, il concetto di αὐτεξούσιον, a sua volta confermato dalla Scrittura (6), che circoscrive la sfera propria della libertà umana. Ora, per le stesse caratteristiche con cui questa è descritta (e che implicano una nozione di libero arbitrio relativo, come capacità di autodeterminarsi in positivo o in negativo, servendosi e giudicando delle circostanze esterne), è lecito chiedersi in quale misura tale nozione filosofica incida realmente sull'interpretazione dei passi biblici controversi, oggetto delle sei *quaestiones* che Origene introduce nel par. 7 [21].

μένου τε λόγος ἐστὶν ὁ τοιοῦτος τὴν ἔννοιαν τοῦ αὐτεξουσίου παραχαράττειν (III 1, 5 [200.1-2]). Che il termine ἔννοια indichi un contenuto da riconoscere valido in generale, lo s'inferisce anche dal suo ricorso nella discussione con i marcioniti di III 1, 9, dove Origene si appella ad una nozione rispettosa della divinità, accettabile da ambo le parti (208.11-13). Sul criterio dell' ἐνάργεια cfr. III 1, 5: παρὰ τὸ ἐναργές ἐστι (200.5), nonché III 1, 18 (παρὰ τὴν ἐνάργειαν ἀποκρινοῦνται [230.2]). Secondo J.M. Rist, *The Greek and Latin Texts of the Discussion on Free Will in* De Principiis, *Book III*, in *Origeniana*, cit., 107, παρὰ τὸ ἐναργές «sounds like the traditional language of the schools, in particular, of Epicureanism», mentre ἐνάργεια (sia essa termine di origine epicurea o stoica) non avrebbe di per sé valore tecnico. R. Calonne, *Le libre arbitre selon le* Traité des principes *d'Origène*, cit., 247 distingue in III 1, 4 fra «argomenti psicologici», che si appellano piuttosto ad un esercizio d'«introspezione» soggettiva, e fatti d'esperienza dotati in sé di evidenza immediata. La distinzione mi sembra problematica: in ambedue i casi Origene richiama dati dell'esperienza comune, o comunque facilmente verificabili. Si veda del resto la formulazione ancora più esplicita di *De orat.*, VI 2: ἄλλως τε καὶ τοῖς ἰδίοις πάθεσιν ἐπιστήσας τις ὁράτω, εἰ μὴ ἀναιδῶς ἐρεῖ μὴ αὐτὸς θέλειν καὶ μὴ αὐτὸς ἐσθίειν καὶ μὴ αὐτὸς περιπατεῖν κτλ. (GCS 3, Leipzig 1899, 312.14-16). Da notare qui con ἐπιστήσας la presenza di un medesimo riflesso stilistico: cfr. ἐπιστησάτω τοῖς ἰδίοις πάθεσι καὶ κινήμασι (198.13-14), con l'uso dello stesso verbo in IV 1, per introdurre argomenti fondati sull'evidenza (IV 1, 2: ἐὰν ἐπιστήσωμεν [295.1]; IV 1, 5: ἐπιστησάτω δέ τις [300.14]). Ho approfondito questa «logica dell'evidenza» in *L'argomentazione di Origene nel Trattato di ermeneutica biblica*, cit., 170 ss.

[20] Οὐκοῦν ὁ λόγος δείκνυσιν ὅτι τὰ μὲν ἔξωθεν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστι, τὸ δὲ οὕτως ἢ ἐναντίως χρήσασθαι αὐτοῖς τὸν λόγον κριτὴν παραλαβόντα καὶ ἐξεταστὴν τοῦ πῶς δεῖ πρὸς τάδε τινὰ τῶν ἔξωθεν ἀπαντῆσαι, ἔργον ἐστὶν ἡμέτερον (201.2-6).

[21] Come ha già visto H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, cit., 287, il riconoscimento origeniano di un libero arbitrio relativo nei termini sopra esposti appare conforme alla

Benché egli vi faccia ripetutamente ricorso, deducendo via via la difficoltà che sorge in apparenza dai singoli luoghi scritturistici, non si può non avvertire una sua certa insufficienza. Lo dimostra già il fatto che Origene si serve talora di concetti che lasciano scorgere l'esigenza di una piattaforma teorica più ampia ed articolata [22]. Soprattutto, però, la giustificazione filosofica del libero arbitrio non affronta direttamente il nodo del problema che Origene si trova a dover sciogliere: il rapporto, cioè, fra la volontà dell'essere razionale e l'agire di Dio [23]. Ecco perché, risolvendo la quinta questione (III 1, 20), riprende la dottrina dell'«uso», come forma dell'esercizio del libero arbitrio, ma facendola valere adesso in relazione a Dio: da Dio l'uomo ha il volere e l'operare in generale, καὶ τὸ καθόλου κινεῖσθαι (234.17), mentre a lui compete determinarsi nelle singole circostanze, per il bene o per il male. Si noterà come il tenore della risposta sia rigorosamente filosofico – e, in quanto tale, in piena continuità con lo stile argomentativo del nostro preambolo –, ma è significativo che il complemento offerto alla prospettiva teorica della prima sezione avvenga qui per impulso del riferimento bi-

soluzione prevalente presso filosofi e teologi della tarda antichità, sebbene questa si presenti con diverse varianti (cfr. D.S. Winston, *Freedom and Determinism in Greek Philosophy and Jewish Hellenistic Wisdom*, «Studia Philonica» 2[1973]40-50; Id., *Freedom and Determinism in Philo of Alexandria*, «Studia Philonica» 3[1974-75]47-70). A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 1982, 111-112 sottolinea, a mio avviso, in maniera troppo unilaterale l'accordo di Origene con la visione intellettualistica della volontà propria della filosofia greca.

[22] Egli dovette avvertire tale bisogno anche nel *De oratione*, come ha dimostrato Ph.J. Van Der Eijk, *Origenes' Verteidigung des Freien Willens...*, cit., 347-348 evidenziandovi l'arricchimento terminologico e la migliore fondazione ontologica della dottrina del libero arbitrio. Fra le integrazioni più significative presenti nella seconda sezione del trattato si noterà il concetto di ὑποκείμενον in III 1, 10 (210.5) – derivato secondo U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, cit., 163 dall'ontologia aristotelica e adoperato volentieri in contesti antropologici ed escatologici (sull'accezione del termine, cfr. il commento di Simonetti in *I Principi di Origene*, cit., 377 n. 58) – che approfondisce la relatività della nozione di αὐτεξούσιον di III 1,2-5. Infatti, «questo fondamento di malvagità è tale da impedirci di operare il bene senza l'aiuto di Dio », sebbene « non al punto da impedire al nostro libero arbitrio anche di desiderarlo» (ivi).

[23] Non intendo affermare che il problema fosse ignorato dalla riflessione filosofica, ma proprio su questo punto emergevano più chiaramente le diversità. A tale proposito, benché l'argomento non sia tematizzato, R. Calonne, *Le libre arbitre selon le* Traité des principes *d'Origène*, cit., 245 richiama l'insufficienza delle categorie filosofiche (stoiche) di libero arbitrio agli occhi di Origene, poiché la razionalità stoica non è assimilabile all'essere λογικός dell'Alessandrino, in quanto partecipe del Logos divino.

blico (Fil 2, 13) [24]. Tali effetti peraltro si manifestano in maniera ben più decisiva, allorché Origene – proprio a partire dal quadro che gli è porto dalla Scrittura – introduce la dottrina della preesistenza delle anime (III 1, 21-22). Con essa non solo ribadisce di fatto il valore strumentale e subordinato delle categorie elaborate dal preambolo filosofico, ma ne conferma anche il peso ridotto in ordine all'articolazione di una dottrina della libertà che nel suo «sistema» – secondo un'interpretazione diffusa – pare assumere il valore di una dimensione ontologica costitutiva [25]. Né bisogna trascurare anche un altro motivo strettamente collegato ai precedenti, o meglio una preoccupazione di fondo che ac-

[24] Se U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, cit., 167 coglie in questa ripresa terminologica la prova dell'organicità del trattato, ciò non autorizza però ad assimilare la funzione distinta dei riferimenti biblici. È solo grazie ad essi che la dottrina origeniana della libertà è in grado di articolarsi in tutta la sua ampiezza.

[25] Cfr., in particolare, Th. Kobusch, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie*, ThQ 165(1985)94-105, secondo cui Origene, reagendo criticamente al pensiero greco delle «nature fisse», elabora una concezione che riconosce la priorità del volere sull'essere: «Die Freiheit ist nicht von einem Wesen abhängig, sondern sie bestimmt das Wesen selbst» (p. 98). H. Holz, *Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes*, cit., dà di questo tema il maggior approfondimento sistematico, attirandosi così le riserve – non del tutto ingiustificate – di P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*, Stuttgart 1973, 114-115, per il quale Origene in realtà non disporrebbe di una *Begrifflichkeit* corrispondente. B.D. Jackson, *Sources of Origen's doctrine of freedom*, cit., 21, ammette che la «dottrina trascendentale della libertà» è ricavata dalla Scrittura mediante allegoria, ma ritiene più probabile che proprio la lettura allegorica riveli l'anteriorità della teoria (di influsso platonico). Ciò rischia, a mio avviso, di non cogliere la centralità delle categorie bibliche nel pensiero origeniano, rovesciando indebitamente i termini del rapporto. Da parte sua A. Monaci Castagno, *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di* Rm *9, 9-21*, in *Origeniana secunda*, Roma 1980, 69-78, ricorda opportunamente come in generale l'idea della preesistenza delle anime sia sempre funzionale alla soluzione di un preciso problema esegetico, ma distingue il contesto delle formulazioni di PA III 1 per la diversità del metodo di ricerca che vi contempla prima enunciati generali, quindi il ricorso alla Scrittura. Nondimeno, occorre notare che le affermazioni origeniane non si riconducono per via diretta ai primi, bensì emergono appunto dai problemi che suscita la seconda. La matrice scritturistica della preesistenza delle anime è stata ribadita in tutto il suo peso di "codice" basilare del pensiero origeniano, sia pure senza negare l'incidenza di altri fattori, in alcuni degli interventi più recenti (cfr. M. Harl, *La préexistence des âmes dans l'oeuvre d'Origène*, in *Origeniana Quarta*, hg. von L. Lies, Innsbruck-Wien 1987, 238-258 e G. Bostock, *The sources of Origen's doctrine of pre-existence*, ivi, 259-264, a giudizio del quale Origene fonderebbe la sua dottrina non su Platone bensì su Filone e su un'interpretazione della Bibbia ispirata dal giudaismo).

compagna tutta la seconda sezione e tende a collocare il problema del libero arbitrio entro una visuale abbastanza diversa: non solo – come ho già notato – si allarga l'orizzonte della questione in seguito al confronto col termine divino, ma si può addirittura mettere in dubbio che con ciò sia davvero ancora prioritario il tema dell'αὐτεξούσιον in quanto tale, e chiedersi se invece al centro della trattazione non stia piuttosto l'impegno a scagionare Dio dalla responsabilità per il male compiuto dall'uomo, o per il fatto che questi sia abbandonato alla perdizione [26]. Per il momento basti registrare l'interrogativo come ulteriore indizio della complessa dialettica che intercorre nel trattato fra categorie filosofiche e referenti biblici, riservandone l'approfondimento all'esame dei contenuti della seconda sezione.

4. La centralità della fonte scritturistica si comincia a cogliere nei due dossier biblici che fungono da cerniera fra la prima e la seconda sezione del trattato (III 1, 6-7). Il primo di essi segnala subito la sua appartenenza al tratto precedente del discorso, anche se formalmente si attua un trapasso dall'argomentazione puramente filosofico-razionale ad una trattazione basata sulla Scrittura. La formulazione iniziale – secondo cui τὸ βιῶσαι καλῶς (201.7) è in nostro potere – parrebbe ricondurre anzitutto al tema accennato in 1 (τὸ καλῶς βιοῦν [195.6]), ma in realtà riassume il succo degli argomenti svolti sin qui (come mostra, in particolare, la ripresa letterale della conclusione di 5 all'inizio di 6) [27]. Anche la versione di Rufino sottolinea il fatto che il dossier dei passi biblici è costruito nell'intento di fornire dei μαρτύρια, delle testimonianze che offrano una conferma alle tesi elaborate in precedenza, e

[26] In quale misura non vale anche per PA III 1 l'osservazione di Junod (in Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 120) a proposito di Phil. 27, secondo cui «l'enjeu principal de la discussion n'est point la défense de la liberté humaine, mais la justification morale et la finalité spirituelle de ce terrible chatiment humain», che coinvolge la nozione stessa del Dio giusto e buono?

[27] Ὅτι δὲ ἡμέτερον ἔργον τὸ βιῶσαι καλῶς ἐστι (201.7; cfr. 201.5-6). Per U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, cit., 159 solo l'inizio di 6 sarebbe in continuità con il discorso filosofico, dato che per il resto si colloca sul piano distinto dell'argomentazione scritturistica. Se ciò è vero per gli aspetti formali, la funzione del dossier è comunque di corroborare la tesi racchiusa nella ἔννοια di αὐτεξούσιον senza aggiungere ancora prospettive diverse.

supplisce così la prova scritturistica entro un discorso che rimane sostanzialmente unitario [28].

Ad un'analisi ravvicinata, il dossier rivela di essere stato composto seguendo una struttura assai precisa, che proprio per la sua sistematicità un poco scolastica si direbbe rifletta istanze didascaliche se non procedimenti esegetici formalizzati. Infatti le citazioni sono riportate secondo l'ordine progressivo dei libri biblici: prima l'Antico Testamento, quindi i Vangeli, e infine Paolo. È una disposizione che trova analogie in altri passi di PA, specialmente nei luoghi di carattere inventariale o ricapitolativo. Che tale sia la natura del brano risulta, del resto, anche dalle parole conclusive del dossier, che ripropongono un modulo sempre presente in contesti simili: Μυρία μὲν οὖν ἐστιν ἐν ταῖς γραφαῖς σφόδρα σαφῶς παριστῶντα τὸ αὐτεξούσιον (204.5) [29].

Ciò non significa che la produzione di μαρτύρια ai fini della prova scritturistica assuma in PA forme standardizzate, poiché i dossier possono a volte combinarsi secondo criteri distinti. Così nel nostro caso, non abbiamo solo lo schema progressivo dei libri biblici (almeno per le categorie generali, poiché per l'AT si alternano testi profetici e testi storici), ma troviamo anche una rassegna argomentata di luoghi scritturistici. Non si tratta insomma di un semplice elenco di passi, bensì di un

[28] R. ha collegato con precisione il par. 6 ai precedenti, facendo intervenire il (suo) binomio caratteristico *ratio-auctoritas Scripturarum*: «Ut autem ea, quae ratio consequenter ostendit, etiam scripturarum auctoritate firmemus» (201.24-25).

[29] Espressioni in parte convergenti con questa conclusione ricorrono numerose volte in PA, segnalando insieme all'analogia stilistico-formale la presenza di unità letterarie di composizione e/o funzione affini, anche se non esattamente identiche (cfr., ad es., II 4, 2: «longum erit si ex omnibus evangeliorum locis testimonia congregemus» [128.16-17]; II 5, 4: «ex otio sane licebit plura testimonia congregare» [138.30]; II 6: «sed et quam plurima alia in scripturis divinis... videmus inserta» [146.28-147.2]; II 8, 1: « quamvis et multa alia sint testimonia de anima Christi...» [154.1]; II 10: «si qui ergo ex otio de omni scriptura congreget...» [180.3]). Ho approfondito questo aspetto in *L'argomentazione di Origene nel Trattato di ermeneutica biblica*, cit., notando fra l'altro come esso riceva la sua applicazione più sistematica in PA IV 3, 1-3 (p. 199, n. 59). Come emerge da questo brano caratteristico, si tratta di procedimenti di esemplificazione e/o generalizzazione che riflettono sia l'idea dell'unitarietà della Scrittura, sia la fondamentale coerenza di singole parti di essa, sia ancora l'esaustività *ad abundantiam* della prova fondata sul ricorso alla Bibbia. Junod valorizza questo stesso metodo – com'è applicato in Phil. 27, 6-8, a dimostrazione del valore espiatorio che ha la morte inflitta da Dio quale castigo dei peccati – in opposizione all'esegesi letteralista degli avversari: «A l'exégèse littérale et dualiste des gnostiques, Origène va donc opposer "l'autre exégèse", celle qui relie entre eux les textes de l'Écriture pour expliquer les uns par les autres» (Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 111).

inventario ragionato [30]. Le tesi comprovate via via dalle varie citazioni non fanno che corroborare la dottrina dell'αὐτεξούσιον, esplicandone la nozione in tre serie di affermazioni intrecciate fra loro:

a) Vivere rettamente è opera nostra e Dio ci richiede ciò; dunque non dipende da Dio o da altri (Mi 6,8; Dt 30,19; Is 1,19-20; Sal 80, 14-15).

b) Dipende da noi osservare i precetti e, per conseguenza, saremo passibili di giudizio se li trascuriamo (Mt 5,39; 5,22; 5,28; Mt 7,24; Mt 7,26; Mt 25,34 s.; Mt 25,41).

c) Ricapitolazione delle due tesi precedenti in Paolo: siamo dotati di libero arbitrio e perciò responsabili della nostra salvezza (Rm 2,4-10) [31].

Se guardiamo agli aspetti quantitativi, troviamo nel dossier quattro citazioni dall'AT, ben sette dai Vangeli, una soltanto da Paolo. Viene da pensare che la base dimostrativa più a portata di mano derivi per Origene appunto dai Vangeli. Questa ipotesi diventa plausibile, allorché si considera donde sono tratte le citazioni evangeliche. Qui l'Alessandrino si è limitato a compulsare il Vangelo di Matteo, che percorre progressivamente citando di seguito tre capitoli di esso (Mt 5, 7 e 25). L'operazione di tipo inventariale sembrerebbe dunque molto evidente. D'altra parte, la riduzione dell'epistolario paolino ad un'unica testimonianza non appare incompatibile con questo punto di vista (tanto più, in ragione della sua ampiezza), poiché la «logica dell'inventario», come si prospetta in PA, non può né vuole mai approdare alla completezza, ma esibisce soltanto un campionario paradigmatico [32].

[30] Occorre notare che Origene si distacca dal semplice inventario di testi anche per il fatto di segnalarne o chiarirne la pertinenza ai temi del dossier. Così, la citazione di Sal 80, 14-15 – che a prima vista può non risultare chiara – viene sviscerata nel suo contenuto di μαρτύριον con la seguente glossa: ὡς ἐπὶ τῷ λαῷ ὄντος τοῦ ἀκούειν καὶ πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς (202.3-4). Un parallelo significativo con III 1, 6 si ha in II 4, 2, dove la rassegna dei passi è anch'essa accompagnata da brevi commenti e postille. In questo caso però l'inventario si presenta maggiormente strutturato mediante una serie di tesi che gli conferiscono un valore argomentativo diverso. Al contrario, IV 1, 5 – un elenco appena legato di *testimonia* – assomiglia di più all'inventario in senso stretto.

[31] Da notare, come indizio del rilievo non esclusivamente testimoniale del dossier, un'integrazione terminologica e concettuale al preambolo filosofico con la nozione di εἱμαρμένη (201.9).

[32] Ciò spiega forse perché Origene – come ha notato B.D. Jackson, *Sources of Origen's doctrine of freedom*, cit., 14 – non abbia richiamato passi paolini che dichiarano positivamente la libertà dell'uomo come Gal 5, 1 o 2 Cor 3, 17. Comunque sia, la prospettiva paolina di questi passi, incentrati sul rapporto legge-grazia, non è la stessa del trattato origeniano.

Queste osservazioni sono di carattere soprattutto esterno e formale, ma ci si potrebbe ancora chiedere se la composizione del dossier nelle sue due o tre articolazioni principali non derivi ad Origene da materiale tradizionale. Tuttavia, proprio i tratti un poco schematici messi in luce (che rendono per certi versi il dossier dei μαρτύρια biblici del libero arbitrio abbastanza diverso da quello dei ῥητά in apparenza contrari) farebbero supporre che non sia debitore di una precisa tradizione esegetica, bensì abbia operato egli stesso la sua selezione.

5. La dipendenza, accertabile almeno in parte, da una tradizione esegetica anteriore, di natura soprattutto polemica, non è il solo elemento di diversità del secondo dossier biblico (III 1, 7), che introduce l'ulteriore e più ampia sezione del trattato fino alla sua conclusione [33]. Anzitutto si noterà il tratto di maggior brevità della rassegna, a fronte delle numerose citazioni prodotte nel primo dossier (in pratica, abbiamo a che fare solo con sette testi). Inoltre cambiano significativamente i rapporti di forza al suo interno: si riducono ulteriormente i passi tratti dall'AT (solo due: Es 4,21 – anche se rappresentativo di altri vv. – e Ez 11,19-20); altrettanto avviene del Vangelo (Mt 13,10 ss.; Mc 4,12), mentre crescono in proporzione i luoghi paolini, che risultano di gran

[33] Lo si ricava implicitamente già dall'atmosfera di controversia (legata alle posizioni valentiniane e marcionite) che accompagna spesso la presentazione e discussione dei singoli passi, ma ne troviamo una precisa conferma per due dei luoghi trattati da Origene in Ireneo, *Adv. haer.* IV 29, 1-2, dove si esaminano insieme i passi di Es sull'indurimento del Faraone e Mt 13, 10 ss. in polemica con l'interpretazione della gnosi valentiniana. Un tentativo organico d'individuare i contesti polemici di III 1, 7 è stato fatto da J. Rius-Camps, *Orígenes y Marción. Carácter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del* Peri Archôn, in *Origeniana*, cit., 306, ma senza ricostruire le tradizioni esegetiche. D'altra parte, il modo in cui Origene valuta le difficoltà scritturistiche (i passi sembrano tali da turbare i «molti» [204.13; 206.7]) sconsiglia di supporre unicamente una situazione polemico-apologetica indotta dall'esterno, cioè per sollecitazione degli eretici. Per l'indurimento del Faraone, l'Alessandrino constata espressamente in Phil. 27, 1 l'esistenza di una difficoltà generalizzata, quasi universale, che viene qualificata in rapporto a due gruppi: gli «infedeli» e quanti si dichiarano «fedeli» nei riguardi della Scrittura (Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 268.5-6), senza che questi ultimi siano monopolizzati dagli eretici (cfr. p. 271. 21 ss.).

lunga dominanti (ben quattro: Rm 9,16; Fil 2,13; Rm 9,18-19; Rm 9, 20-21) [34]. A questo proposito, Origene privilegia in particolare l'interpretazione di Rm 9, associandolo già nella prima *quaestio* alla spiegazione dell'indurimento del Faraone, grazie al richiamo presente nello stesso testo paolino (9, 18), e riprendendolo poi di seguito, da Rm 9,16 fino a 9, 21 [35]. D'altro canto, uno dei criteri compositivi del precedente dossier è rimasto invariato: anche in questo caso l'ordine della rassegna è fissato dagli stessi libri biblici: prima l'AT quindi il NT; nel NT, prima i Vangeli, quindi Paolo [36]. Così pure, non è dissimile la segnalazione della natura di «inventario» sommario, a titolo esemplificativo: φέρε ἀπὸ μέρους καὶ ἐκ τούτων παραθέμενοι (204.10).

Tuttavia, la maggiore novità del dossier consiste nella diversa funzione che esso esplica: i versi citati non costituiscono più dei μαρτύρια bensì dei προβλήματα (e in quanto tali indicano propriamente il tema dello ζητούμενον al quale Origene aveva accennato nella premessa al trattato) [37]. I passi biblici si configurano cioè come aporie, asserzioni che di primo acchito contraddicono le prove scritturistiche del libero arbitrio elencate al par. 6. Non a caso, ad introdurre i ῥητά oggetto di λύσις è l'idea di ἐναντίον, la quale richiama subito una delle categorie

[34] Ritengo un'interpolazione la citazione di Gal 5, 8 (206.2-3), presente in Phil. ma assente in R. – oltre che per le ragioni addotte giustamente da Görgemanns (in Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, cit., 842) –, anche per il fatto che III 1, 7 fissa esattamente l'elenco e l'ordine delle *quaestiones* che verranno affrontate nei parr. successivi, dove manca del tutto un simile riferimento.

[35] Con l'eccezione di Rm 9, 17, anche se per F. Cocchini, *Problematiche relative a Rm 9 nel* Commento *di Origene* alla Lettera ai romani, ASE 3(1986)87 è in parte oggetto di una breve allusione nel contesto dell'esegesi di Rm 9, 18.

[36] Qui le stesse citazioni da Rm 9 – se si esclude l'intermezzo di Fil 2, 13 – risultano di ordine progressivo (9, 16. 18-19. 20-21).

[37] Sebbene questo vocabolo, a differenza di πρόβλημα (che ricorre ancora in III 1, 16 [225.7]), non figuri più dopo la sua menzione iniziale in III 1, 1 (196.2), incontriamo alcune espressioni ricorrenti nella terminologia degli scritti di questioni, a cominciare ovviamente da λύσις. Si notino così il verbo κεκίνηκε (204.13) che – come l'equivalente latino di R. («movent»: 204.31) – è del tutto tipico, nonché ἐκταράξαι (206.7). Per questi e altri termini si veda l'ampia scelta di esempi in A. Gudeman, Λύσεις, RE XIII(1927)2515-2516. La distinzione formale di III 1, 7-24 si coglie meglio, qualora si osservi come anche altrove in PA un dossier di passi biblici strutturi organicamente l'esposizione, senza tuttavia svolgere la funzione di aporie (cfr., ad es., I 2, dove un dossier preliminare di passi cristologici [5] dà luogo ad una trattazione esegetica sistematica sulla base di essi [6-13]).

fondamentali nella topica di προβλήματα tracciata dalla *Poetica* aristotelica per la critica letteraria del testo omerico [38]. Di conseguenza, la loro presentazione s'intreccerà via via sul piano argomentativo con l'enunciazione del motivo aporetico implicato da essi, come avviene inizialmente – con valore rappresentativo per l'intero dossier – in relazione al primo passo sull'indurimento del Faraone [39]. Infatti, Origene lo postilla in termini aporetici, deducendone la negazione del libero arbitrio, mentre gli altri luoghi biblici sono ancora riportati soltanto a titolo di campione sommario. Nondimeno il loro elenco preannuncia in tutta la sua estensione il programma zetetico che Origene si appresta a svolgere, fissando una serie organica di sei questioni con le rispettive risposte [40].

Dunque, già qui è possibile avvertire che siamo in presenza di un testo fortemente strutturato, perché dotato di un alto tasso di formalità, quanto ai modi dell'argomentazione, oltre che essere omogeneo per i contenuti di essa. Enunciando la difficoltà, l'Alessandrino disegna un procedimento metodico per la formulazione delle *quaestiones* al quale si atterrà fedelmente nel resto del trattato, anche a costo d'incorrere –

[38] 'Επεὶ δὲ εἰς τὸ ἐναντίον, τουτέστι τὸ μὴ ἐφ' ἡμῖν τυγχάνειν ‹τὸ› τηρεῖν τὰς ἐντολὰς καὶ σώζεσθαι (204.7-8). Cfr. Aristotele, *Poet.* 1461 B. L'esegesi omerica offre nell'antichità il modello per eccellenza di qualunque applicazione filologica e come tale esercita il suo influsso anche sulla lettura e interpretazione della Bibbia (per il significato e i limiti di tale rapporto, si veda, ad es., G. Heinrici, *Zur patristischen Aporienliteratur,* Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd 27/24, Leipzig 1909, 841 ss.; H. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese,* ZNW 65[1974]121-138).

[39] La *quaestio* non è formulata tanto come domanda (e perciò non appare introdotta – come spesso avviene – da formule quali διά τί o πῶς e simili, che non dichiarano con altrettanta immediatezza un esito aporetico ma possono limitarsi a segnalare un deficit conoscitivo o un desiderio di approfondimento) bensì come vera e propria aporia, che evidenzia per implicazione logica l'insostenibilità apparente della dottrina del libero arbitrio: εἰ γὰρ ὑπὸ θεοῦ σκληρύνεται καὶ διὰ τὸ σκληρύνεσθαι ἁμαρτάνει, οὐκ αὐτὸς ἑαυτῷ τῆς ἁμαρτίας αἴτιος· εἰ δὲ τοῦτο οὐδὲ αὐτεξούσιος ὁ Φαραώ. καὶ φήσει τις ὅτι ἐκ τοῦ ὁμοίου οἱ ἀπολλύμενοι οὐκ αὐτεξούσιοι οὐδὲ παρ' ἑαυτοὺς ἀπολοῦνται (204.15-205.1). D'altronde, a prescindere dal fatto che questo modo di proporre il problema è attestato anche altrove negli scritti di questioni (cfr. il mio articolo *Le* Quaestiones evangelicae *di Eusebio di Cesarea...*, cit., 423-424), un parallelo formale preciso si ha, ad es., nelle questioni di Ambrogio in *De orat.*, V 6.

[40] L'ordine delle *quaestiones* è lo stesso dei vv. citati, se si esclude il caso di Rm 9, 18. Ne dò di seguito l'elenco con i rispettivi parr.: I. Es 4, 21 e passim + Rm 9, 18 (8-14); II. Ez 11, 19-20 (15); III. Mt 13, 10-11 + Mc 4, 12 (16-17); IV. Rm 9, 16 (18-19); V. Fil 2, 13 (20); VI. Rm 9, 20-21 (21-24).

come vedremo – in una certa monotonia e ripetitività. D'altro lato, non solo la posizione dei problemi ma anche la loro soluzione risulta altamente formalizzata, com'è dichiarato espressamente da Origene nell'introdurre il suo dossier di *quaestiones:* le λύσεις ch'egli si sforzerà via via di proporre devono assumere valore di modello per altri casi analoghi nelle Scritture [41].

6. L'esplicazione di un preciso esercizio metodico, segnalata da queste ed altre indicazioni ad uso del lettore, introduce nel trattato un complesso a sé stante di ζητήματα καὶ λύσεις, che al di là della diversa ampiezza e articolazione interna delle risposte, rispecchia una medesima struttura di base nonché una finalità comune. Proprio per tale rilievo organico e formale la serie delle sei *quaestiones* non sembra avere un esatto corrispondente negli altri trattati di PA, sebbene spesso singole questioni o serie di esse strutturino l'argomentazione di Origene[42]. Questa specificità merita di essere sottolineata, tanto più che pare essere sfuggita a quanti si sono posti il problema delle origini del genere delle *quaestiones et responsiones* nella letteratura patristica [43]. Lo stesso Neu-

[41] Θεασώμεθα αὐτῶν τὰς λύσεις, ἵνα ἀφ' ὧν παρατιθέμεθα κατὰ τὸ ὅμοιον ἐκλεξάμενός τις ἑαυτῷ πάντα τὰ δοκοῦντα ἀναιρεῖν τὸ αὐτεξούσιον, ἐπισκέψηται τὰ περὶ τῆς λύσεως αὐτῶν (204.10-13).

[42] Il tema richiederebbe un'indagine a parte, anche in considerazione dell'evidente importanza della ζήτησις nel pensiero di Origene e particolarmente in PA (su cui si veda F.H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlin 1966, nonostante le riserve che suscita la sua impostazione). Mi limito perciò a pochi cenni. La presenza della *quaestio* nell'accezione che qui interessa (cioè, anzitutto come difficoltà posta dall'interpretazione di un passo biblico) si coglie fin dall'inizio: infatti in I 1 la trattazione sull'incorporeità di Dio prende spunto direttamente da una serie di passi biblici problematici. Un esempio più prossimo, seppure distinto da III 1, si ha in II 8, che si presenta come un trattato di questioni, secondo quanto dichiara la sua conclusione: «Haec prout potuimus de rationabili anima discutienda magis a legentibus quam statuta ac definita protulimus» (163.17-18; cfr. anche 162.7-10). Fra i vari casi di aporie bibliche come unità letterarie minori si veda II 4, 3 (esegesi di Lv 17, 14): qui come altrove si tratta di brevi «divagazioni», di concessioni temporanee alla logica zetetica, poiché Origene ritorna rapidamente al tema principale.

[43] Già G. Heinrici, *Scholien*, Prot. Realenzykl., III ed., XVII (1906) 736 aveva riconosciuto la presenza in Origene dello schema ἀπορία καὶ λύσις, ma la ricavava dai suoi commenti. Successivamente, nella prima e tuttora unica rassegna complessiva sul genere letterario delle questioni bibliche, anche G. Bardy, *La littérature patristique des "Quae-*

schäfer – che ha opportunamente ricordato il ruolo essenziale svolto dall'Alessandrino nell'acquisizione del metodo e con esso nella ricezione del genere presso gli autori cristiani – non ne rileva l'importanza peculiare, pur indicando il brano parallelo di Phil. 27, 1-8 (le cui caratteristiche letterarie sono discusse) come un esempio della produzione di ζητήματα καὶ λύσεις [44]. Nondimeno un raffronto con la trattazione sull'indurimento del Faraone contenuta in PA III 1, 7-14 (e di riflesso con le altre cinque questioni), da un lato aiuta a vedere nel nostro trattato un'applicazione, per certi aspetti, ancor più formalizzata di tale metodo, dall'altro illustra bene e insieme conferma le caratteristiche comuni ad entrambi i testi.

I tratti formali più espliciti della prima *quaestio* (soprattutto, se viene esaminata – come si è detto – insieme al complesso di προβλήματα entro cui è inserita) si possono cogliere nel modo sia di enunciare le aporie sia di proporre la loro soluzione e anche di considerare il valore di tali risposte. In essa – come in ognuna delle cinque questioni che seguono – precede la posizione del problema, espresso per lo più anzitutto in forma generale, come ripresa e rielaborazione aporetica del luogo biblico, prima che si lascino individuare in termini più precisi determinati avver-

stiones et responsiones" sur l'Écriture Sainte, RB 41(1932)224 ha notato nei commenti e nelle omelie dell'Alessandrino tratti tipici della metodologia zetetica (sia pure vedendoli come manifestazioni di una logica aporetica influenzata dalle tradizioni retoriche dell'epoca). Recentemente la Harl ha rilevato l'indicazione dei redattori di Phil., riconoscendone il nesso con gli ζητήματα καὶ ἐπιλύσεις, ma senza individuare ancora un legame effettivo col genere letterario: «Les Philocalistes n'ont probablement pas eux-mêmes songé à constituer un recueil entrant dans la littérature des "questions et réponses"» (Origène, *Philocalie, 1-20. Sur les Ecritures*, Intr., texte, trad. et notes par M. Harl [SC 302], Paris 1983, 31 n. 2). Per la problematica riguardante la ricezione cristiana del genere rinvio al mio contributo *Sulla preistoria delle* quaestiones *nella letteratura patristica*, cit.

[44] Ciò nulla toglie all'importanza del giudizio di Neuschäfer, che suggerisce una nuova direzione di ricerca formulando altresì una precisa ipotesi sul valore assunto dal metodo delle *quaestiones et responsiones* nell'esegesi origeniana: «Dennoch ist die Anwendung dieser Methode in sämtlichen Gattungen seiner exegetischen Arbeiten nicht nur sehr häufig, sondern auch von konstitutiver Bedeutung für seine Kommentartechnik, insofern im Rahmen dieses Schemas die Auseinandersetzung mit häretischen und anderen Auslegungstraditionen vollzogen wird. Es ist darum wesentlich, über Bardy hinausgehend festzustellen, dass Origenes an entscheidender Stelle seiner Kommentartechnik dem Vorbild der paganen Exegese folgt und in der christlichen Geschichte der προβλήματα καὶ λύσεις-Literatur eine erhebliche Rolle spielt» (B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Basel 1987, 342; per l'attribuzione di Phil. 27, 1-8 al nostro genere cfr. p. 341).

sari [45]. Al confronto, nel testo di Phil. 27, 1-8 l'enunciazione delle aporie (1) – che pure qui fa da premessa alla trattazione del problema – appare meno schematica, o comunque poco preoccupata di assecondare in maniera quasi stereotipa un tacito dettame metodico per la formulazione dei problemi, probabilmente anche in ragione del fatto che gli interpreti delle difficoltà compongono un fronte più vario di interlocutori e avversari, tra «infedeli» e «fedeli» (sebbene si riducano poi, come in PA III 1, ai soli valentiniani e marcioniti), e che il punto in discussione non riguarda tanto l'αὐτεξούσιον quanto la dottrina su Dio [46].

Anche la λύσις manifesta in parte il diverso andamento dei due testi, quantunque a tratti l'argomentazione corra in senso parallelo. In entrambi, però, la soluzione vera e propria è preceduta da un procedimento di confutazione delle tesi avversarie (ora più ora meno sviluppato dialetticamente, e distinto a seconda degli antagonisti), che si prefigge una *reductio ad absurdum* dei loro assunti, sebbene l'ordine della polemica risulti diverso: in III 1, 8 si respingono le dottrine prima dei valentiniani, quindi dei marcioniti, laddove in Phil. 27,1-2 avviene il contrario [47]. Sotto questo profilo, vi è una diversità con le altre *quae-*

[45] In questo caso, Origene l'introduce – come si è visto – nel dossier dei luoghi biblici, per chiarirne lo statuto di προβλήματα, mentre nelle altre questioni l'aporia è premessa regolarmente alla loro soluzione. Tutte iniziano in forma ipotetica e approdano, in termini analoghi, alla tesi comune: οὐκ ἐσμεν αὐτεξούσιοι (224.3-4; 234.8.11-12; 236.3) o a formulazioni corrispondenti. Il fatto che le aporie siano più o meno elaborate (per un es. significativo della prima eventualità si veda la II questione, su Ez 11, 19-20 [III 1, 15: 221.9-222.6]) non cambia l'aspetto formale, che rimane costante, come denunciano gli stessi elementi di ripetitività.

[46] Le obiezioni degli ἀπιστοῦντες si riconducono essenzialmente all'idea che il racconto di Es contenga ἀνάξια τοῦ θεοῦ (Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 268.8-9). Alla base della topica di problemi s'intravede insomma la categoria di ἀπρεπές – secondo la classificazione della *Poetica* aristotelica –, ma essa non è la sola. A denotare la reazione di lettori presumibilmente pagani (secondo Junod [ivi, 270 n. 1], mentre M. Harl, *La mort salutaire du Pharaon selon Origène*, SMSR 38[1967]260 n. 2 ritiene che si tratti di avversari dell'AT) si aggiunge anche la categoria di ἄλογον, veicolata qui da ἄτοπον (268.12): è indegno di Dio operare l'indurimento, affinché colui che viene indurito disobbedisca, ed è anche assurdo (per la formulazione ravvicinata dell'aporia, cfr. 268.12 ss.: πῶς, φασίν, οὐκ ἄτοπον κτλ.).

[47] Da notare l'avvertenza di Origene in III 1, 9 sulla necessità di commisurare la replica agli assunti distinti degli avversari, che qualora sostengano – ad es. – che il demiurgo è malvagio, ἄλλων ἔδει λόγων πρὸς αὐτόν (209.12; cfr. R., che parla di «alius... responsionis ordo» [209.27]). Sugli obiettivi del procedimento iniziale di confutazione dei valentiniani in III 1, 8 ci informa Origene stesso: ταῦτα δὲ λελέξεται πρῶτον πρὸς

stiones del trattato, dal momento che esse – con l'unica eccezione della quarta (III 1, 18) – non presentano un preambolo polemico ma passano direttamente alla soluzione. Dunque, è lecito presumere che la *pars destruens* premessa alla λύσις in senso stretto sia una componente variabile del metodo, a volte richiesta dalla particolare accentuazione del problema, quand'esso cioè si prospetti anzitutto dentro un contesto polemico [48]. L'ipotesi di un simile condizionamento è la più naturale, e Origene stesso sembra suffragarla esplicitamente, allorché nella IV

αὐτοὺς εἰς τὸ ἀνατραπῆναι ὃ ὑπολαμβάνουσιν, ὅτι φύσεως εἴη ἀπολλυμένης ὁ Φαραώ (207.15-16). Quindi introduce la sua replica ai medesimi avversari anche per Rm 9, 18 (λεκτέον πρὸς αὐτούς [208.1]). In III 1, 9 il terzo tratto della confutazione riguarda i marcioniti ed è segnato da ἐπαπορητέον (208.9), che conferma come essa si esplichi in tutti e tre i momenti mediante domande e risposte. Anche in Phil. 27 la conclusione del primo tratto della confutazione (critica dei marcioniti) è fissata da una formulazione precisa: ταῦτα μὲν οὖν ἐσπαράχθω ἐξεταζόμενα περὶ θεοῦ ἐν τῷ προκειμένῳ προβλήματι (27, 2: Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 274.1-2). In Phil. 27, 2, dopo aver enunciato in forma succinta la tesi valentiniana delle «nature perdute», Origene passa subito ad una confutazione mediante domande e risposte. Se tale procedimento nei confronti dei marcioniti era solo accennato, qui viene sviluppato direttamente, realizzando così una precisa analogia formale con III 1, 8: i due testi possono essere messi in parallelo, sebbene in Phil. la forma risulti più elaborata. Gli snodi sono dati dai seguenti verbi con cui Origene interpella dialetticamente gli avversari:

Phil. 27, 2	PA III 1, 8
πυνθανώμεθα	πευσόμεθα
ἀποκρινέσθωσαν	ἐροῦμεν
λεγέτωσαν	
πευστέον	

Non mi è possibile soffermarmi su questi aspetti dell'argomentazione origeniana, ma mi preme sottolineare come l'Alessandrino sfrutti ampiamente i suoi mezzi dialettici mostrando grande perizia e varietà nel loro uso (se ne veda una forma ancor più elaborata nella IV *quaestio* in III 1, 18 [229.13 ss.]). Essi non sono stati ancora approfonditi dalla ricerca, se si prescinde dagli studi dedicati al *C. Cels.* (cfr., ad es., J.M. Rist, *The Importance of Stoic Logic in the* Contra Celsum, cit.). Lo dimostra, fra l'altro, anche il giudizio che U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, cit., 160 dà a proposito di III 1, 8 (207, 6 ss.), individuandolo ancora impropriamente come «dialogo fittizio» (sia pure in quanto ripresa dello strumento retorico della *subiectio*) introdotto per attirare l'attenzione del lettore.

[48] Lo si vede chiaramente nella quarta questione (III 1, 18-19), dove già l'enunciazione dell'aporia lascia scorgere i medesimi avversari della prima, valentiniani e marcioniti: οὐκ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν τὸ σώζεσθαι, ἀλλ' ἐκ κατασκευῆς τῆς ἀπὸ τοῦ τοιοῦσδε κατασκευάσαντος γεγενημένης ἢ ἐκ προαιρέσεως τοῦ ὅτε βούλεται ἐλεοῦντος (229.11-13). Viceversa nella terza (III 1,16) Origene si premura di far valere il passo biblico motivo dell'aporia come un argomento contro gli eretici.

Omelia sull'Esodo definisce il ruolo dei procedimenti di confutazione nella soluzione delle questioni: quando ci si trova di fronte degli avversari, il confronto dialettico sul loro terreno rappresenta un passaggio preliminare obbligato prima di pervenire al cuore dei problemi [49].

Che la parte polemica debba valutarsi ancora alla stregua di un preambolo alla soluzione, lo si deduce d'altronde anche dal fatto che Origene si premura di circoscriverne esattamente il significato, prima di passare alla risposta in positivo. Al riguardo, le formulazioni più approfondite si incontrano nel brano di Phil. 27, 3, benché l'intento dell'Alessandrino rimanga lo stesso di PA III 1, 9. Nell'uno e nell'altro caso, Origene vuole portare i propri avversari a riconoscere la necessità di una diversa soluzione al problema esegetico dell'indurimento del Faraone [50]. Nel precisare questo obiettivo egli dichiara anche la natura formale della discussione che ha condotto sin qui, designandola mediante espressioni che si riallacciano tutte al concetto di ἐξέτασις, ancorché il suo profilo specifico tenda piuttosto ad assimilarla a quello di ἔνστασις: si direbbe insomma che l'Alessandrino si è calato nei panni

[49] Origene spiega così il fatto che in Es 7,15 Mosè non entri subito dal Faraone: «Non statim in prima fronte ingredi debemus ad ultima quaestionum loca, sed occurrendum est nobis adversario et occurrendum ad aquas suas; aquae enim suae sunt auctores gentilium philosophorum» (*Hom. IV in Ex.*, 9, GCS 16, 182.12-15). L'Alessandrino disegna qui vere e proprie istruzioni per combattere avversari, ricordando come inizialmente si debba procedere ad una confutazione mediante questioni: «Prius ergo nobis alligandus est "fortis" et quaestionum vinculis constringendus et ita introeundum ad diripienda vasa eius...» (182.19-21). Si veda anche la distinzione di *C. Cels.*, VI 10, dove l'adozione di un metodo basato su domande e risposte dichiara la volontà apodittica: εἰσὶν οἷς ... τοῦτο κηρύττομεν, ἄλλοις δὲ ... ἀποδεικτικῶς δι' ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων προσερχόμεθα (GCS 2, 80.24-26).

[50] Come dichiara Origene in Phil. 27,1, bisogna stringere alle corde (θλιπτέον [272.43]) gli avversari, obbligandoli a dimostrare in che modo Dio è giusto, o ad affermare che il Demiurgo è malvagio; o ancora, come terza possibilità, καταφύγωσιν ἐπὶ ἑτέραν ὁδὸν ἐξηγητικήν (272.49). In ultima analisi, questa confutazione preliminare dovrà portarli ad una situazione aporetica: τὸ δὲ τελευταῖον κἂν ἀπορεῖν ὅ τί ποτε ὁ λόγος ὑποβάλλει ὁμολογήσουσιν (272.52-53). L'elemento comune racchiuso nel motivo «agonistico» che sottende l'operazione esegetica (lo «sforzo» cioè di comprendere il senso delle Scritture) trova però diversa applicazione: in III 1, 9, si tratta di un richiamo indirizzato ai marcioniti, che implica un appello diretto alla loro «onestà intellettuale»: ἀναγκαῖον γὰρ τὸν πιστεύοντα ὅτι ἀληθεῖς αἱ γραφαὶ καὶ ὅτι ὁ θεὸς δίκαιος, ἐὰν εὐγνώμων ᾖ, ἀγωνίζεσθαι, πῶς ἐν ταῖς τοιαύταις λέξεσι δίκαιος τρανῶς νοηθῇ (209.8-10); in Phil. 27, 3 è fatto proprio dall'Alessandrino: ἐπὶ τὸν σκοπὸν ἐκεῖνον τὰς γραφὰς ἄγειν ἀγωνιζόμεθα, τοῦ μὲν δεικνύναι πάντα ἀγαθοῦ θεοῦ καὶ δικαίου καὶ σοφοῦ (278.13-15).

di colui che nella terminologia zetetica più tarda verrà indicato come lo ἐνστατικός, il «critico», lo specialista o il virtuoso nella formulazione di aporie, sottraendo così questo ruolo ai suoi antagonisti, che si erano cimentati in tal senso rispetto alla Scrittura [51]. Di fatto ἐξέτασις più propriamente connota in generale l'esame di una *quaestio* – sia essa o meno uno ζήτημα biblico –, come ci avverte fra l'altro lo stesso Origene in un passo della terza questione (III 1, 17), che è nel contempo rivelatore dei compiti e insieme dei limiti di un simile esercizio [52]. Nello spiegare i motivi della predicazione di Gesù in parabole, velate agli estranei e disvelate ai discepoli, l'Alessandrino ricorda come neppure alla gente di Tiro fosse rivolto il suo messaggio – sebbene Cristo prevedesse che avrebbero fatto penitenza (cfr. Lc 10,13 e par.) –, adducendo anche in questo caso a giustificazione di ciò una ragione pedagogico-terapeutica, cioè affinché la loro conversione risultasse più sicura. A questo punto la trattazione della *quaestio* potrebbe considerarsi conclusa, ma l'accenno alla possibile salvezza dei Tirii getta nuovamente

[51] Per l'impiego di ἐξετάζω e di ἐνίστημι cfr. Phil. 27, 2: ταῦτα μὲν οὖν ἐσπαράχθω ἐξεταζόμενα περὶ θεοῦ ἐν τῷ προκειμένῳ προβλήματι (274.1-2); 3: πάντα δὲ ταῦτα ἐπίτηδες ἐπὶ πλεῖον ἐξητάσαμεν πρὸς τοὺς ἀβασανίστως ἑαυτοῖς χαριζομένους τὸ νενοηκέναι καὶ ἐπιβαίνοντας τῇ ἁπλότητι τῶν ἡμετέρων ἐνιστάμενοι, καὶ δεικνύντες ὅτι οὔτε εἰς ἃ ὑπολαμβάνουσι περὶ θεοῦ, οὔτε εἰς ἃ δογματίζουσι περὶ φύσεων συμβάλλεται αὐτοῖς ὡς οἴονται ὁ λόγος ὁ κατὰ τὸ ἐνεστηκὸς ἐξεταζόμενος ἀνάγνωσμα (276.1-278.7). Per l'uso di ἐνστατικός riferito ai grammatici come interpreti del virtuosismo critico dell'antica filologia omerica si veda K. Lehrs, *De Aristarchi studiis homericis*, Ed. recogn. et epimetris aucta, Lipsiae 1865, 199 ss. e A. Gudeman, Λύσεις, cit., 2516, che tuttavia restringe il senso di questo termine (come pure di ἔνστασις), in epoca antica, all'ambito logico-dialettico. Secondo U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, cit., 158 – che si riallaccia in particolare alla precisazione metodica di *C. Cels.*, I 9 s. –, per Origene ἐξέτασις equivale a perseguire nella dottrina della fede la stessa «ricerca esatta» propria della filosofia. Berner si sforza di distinguere ἐξέτασις da διήγησις – attestata ugualmente in *C. Cels.* I 9 s. come operazione di natura più propriamente esegetica –, ma è costretto ad ammettere che in pratica le due forme di argomentazione si danno insieme (cfr. p. 164). Tuttavia, l'accezione più prossima di ἐξέτασις sembra fissata dall'equivalente di R. «disputatio», come ha rilevato M. Harl, *Structure et cohérence du* Peri Archôn, cit., 15 n. 14.

[52] Per ἐξετάζω come trattazione di una *quaestio*, cfr. PA III 1, 17: ἐφάσκομεν καὶ περὶ τοῦ Φαραὼ ἐξετάζοντες (225.14), nonché III 1, 8: insieme a Es, συνεξετασθήσεται ἅμα καὶ τὸ ἀποστολικόν (206.11-12); per un'accezione ancor più generale, riferita all'insieme dell'argomentazione di PA, cfr. IV 1, 1: περὶ τηλικούτων ἐξετάζοντες πραγμάτων (292.8). Agli occhi di Origene è l'apostolo Paolo ad offrire il modello di tale procedimento (e per ciò stesso a garantirne la legittimità): ὁ γοῦν Παῦλος σαφῶς ταῦτα ἐξετάσας φησὶ πρὸς τὸν ἁμαρτάνοντα (III 1, 11 [213.10], in relazione a Rm 2, 4-5).

un'ombra sulla bontà divina, che spinge Origene a sottolineare come la sua risposta, oltre a soddisfare le esigenze della ricerca, debba assicurare la retta nozione di Dio: ὅρα δὲ εἰ μὴ μᾶλλον ἡμεῖς πρὸς τῷ ἐξεταστικῷ καὶ τὸ εὐσεβὲς πάντῃ ἀγωνιζόμεθα τηρεῖν περὶ «θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ» (227.13-14) [53]. Sembra qui di cogliere implicitamente l'ammissione di un aspetto, se vogliamo, sofistico del metodo che si articola tramite *quaestio* e *solutio* – un'impressione che probabilmente non è del tutto infondata, anche alla luce di altre osservazioni inframmezzate dall'Alessandrino alle sue risposte [54]. D'altra parte, la preoccupazione di non compromettere l'idea della provvidenza divina rispetto all'anima umana si traduce in un ulteriore esercizio zetetico [55].

Anziché insistere sugli aspetti formulari nel modo d'introdurre le λύσεις, o di riepilogarle, per lo più in linea con una terminologia uni-

[53] Si noti come R. delimiti ulteriormente lo spazio riservato all'esercizio zetetico, enfatizzando il senso del mistero: «Verum illud est, quod admonitos esse eos, qui haec legunt, volo, nos in huiuscemodi difficillimis et obscurissimis locis summo studio niti, non tam ut quaestionum absolutiones ad liquidum disputemus (hoc enim faciet unusquisque "prout spiritus dabit eloqui ei"), sed ut pietatis regulam cautissima adsertione teneamus» (227.32-228.14).

[54] Alludo, in particolare, al commento con cui Origene accompagna le soluzioni iniziali della prima questione, ricavate rispettivamente grazie ad un esempio dall'esperienza comune e ad un richiamo alle consuetudini linguistiche, sia pure accostandovi Rm 2, 4-5 (III 1, 12: ἀλλ' ἐπεὶ δυσπειθεῖς αἱ τοιαῦται διηγήσεις καὶ βίαιοι εἶναι νομίζονται [214.7-8]), ancorché si debba prender atto che a prima vista il suo significato non è per nulla perspicuo. Lo si vede anche dalla traduzione di R., che invita a leggerlo alla luce del binomio «ratio-auctoritas Scripturarum»: «Quodsi minus plenae probationes videntur esse quas diximus, et apostolicae similitudinis parum munimenti habere adhuc videtur assertio, adhibeamus etiam propheticae auctoritatis adsensum» (214.22-24). In realtà, il senso si chiarisce, accostando il passo parallelo di Phil. 27, 6, che collega la riserva alla provvidenzialità dell'indurimento di Faraone: ἀλλ' εἰκὸς δυσπειθῶς ἕξειν τοὺς ἐντευξομένους, βίαιον ὑπολαμβάνοντας εἶναι τὸ λεγόμενον, ὡς ἄρα σύμφερον γεγόνοι τῷ Φαραὼ τὸ ἐσκληρύνθαι αὐτοῦ τὴν καρδίαν, καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ πάντα τὰ ἀναγεγραμμένα γεγονέναι μέχρι καὶ τῆς καταποντώσεως (286.1-5). Tuttavia, anche in questo caso, si noterà come Origene trapassi ad una trattazione esegetica prima sull'AT (6-7) poi sul NT (8), così da insinuare nuovamente l'idea che la plausibilità minore o maggiore delle sue tesi dipenda dal grado di sostegno e conferma che è assicurato loro dall'*auctoritas* scritturistica.

[55] Come fa anche altrove (cfr. III 1, 14 [220.2]), Origene introduce una *quaestio* nella *quaestio*: εἰ γοῦν τις περὶ τῶν ὀνειδιζομένων ζητοίη ... [rilevando la contraddizione fra coloro che ascoltano e ciò che potrebbero fare i Tirii, qualora ascoltassero], ζητοίη δὲ φάσκων [enunciazione dell'aporia], τί δήποτε τοῖς τοιούτοις ἐκήρυξεν ὁ σωτὴρ ἐπὶ κακῷ αὐτῶν, ἵνα βαρύτερον αὐτοῖς τὸ ἁμάρτημα λογισθῇ [introduzione della λύσις], λεκτέον ... ὅτι (228.3 ss.).

forme che ne evidenzia la valenza tecnica anche per l'effetto cumulativo [56], conviene soffermarsi sull'istanza apologetica emersa nel passo appena citato, dal momento che essa offre la chiave più ravvicinata per fissare la funzione delle risposte. È sintomatico che proprio ἀπολογία sia l'espressione adoperata più frequentemente da Origene per indicare modi e scopi del discorso che egli persegue [57]. Anche da questo punto di vista, dunque, la soluzione origeniana delle aporie bibliche sembra porsi in continuità con i procedimenti della critica omerica antica, specialmente con l'attività dei λυτικοί della filologia alessandrina, impegnati a difendere i testi di Omero e degli altri classici dalle accuse d'ordine morale, storico o estetico, delle quali erano investiti [58].

[56] Λεκτέον è la formula più frequente, conformemente alle attestazioni della letteratura zetetica (cfr. A. Gudeman, Λύσεις, cit., 2519 ss.), sebbene possa adoperarsi anche a titolo ricapitolativo della λύσις (cfr. 208.1; 220.3; 225.6; 228.7; 234.12; 236.4; 240.7). Altre espressioni analoghe sono: ταῦτα δὲ λελέξεται πρῶτον πρὸς αὐτοὺς (207.15); ἡμεῖς δὲ ἀποκρινούμεθα (222.8).

[57] La prima attestazione si dà a conclusione della I *quaestio*: ταῦτα μὲν μετρίως εἰς ἀπολογίαν περὶ τοῦ ἐσκληρύνθαι τὴν καρδίαν Φαραὼ καὶ περὶ τοῦ· ὃν θέλει ἐλεεῖ κτλ. (221.3ss). Nella terza (III 1, 16) si valuta espressamente la difficoltà della λύσις opponendo πιθανὴ ... ἀπολογία ad una χαλεπωτέρα (224.4-5.9). Qui Origene contesta l'atteggiamento contraddittorio dei marcioniti, κατὰ μὲν τὴν καινὴν οὐ προσκόπτοντες ἀλλ' ἀπολογίαν ζητοῦντες, κατὰ δὲ τὴν παλαιὰν περὶ τῶν παραπλησίων, δέον ἀπολογεῖσθαι ὁμοίως τοῖς ἀπὸ τῆς καινῆς, κατηγοροῦντες (225.8-10: si noti l'uso di questo verbo, caratteristico anch'esso degli scritti di questioni). Anche per questo problema Origene assimila la sua λύσις ad un'«apologia»: καὶ πρὸς τὸ προκείμενον ἀπολογίαν κατὰ τὸ δυνατὸν πορισώμεθα (225.13-14). Altrettanto avviene per la soluzione della quarta aporia (III 1, 19): τοιαύτην τοίνυν ἀπολογίαν ἡγοῦμαι δύνασθαι ἡμᾶς πορίζειν (230.14-15). Tale termine non figura in Phil. 27, dove la chiusa del primo brano appare ancora una volta meno formalizzata (cfr. 296.34-35).

[58] Si veda il giudizio di Gudeman a proposito della *Poetica* aristotelica (cap. 25): «Die von Aristoteles angeführten λύσεις sind, wie sich dies bei ἐπιτιμήματα von selbst versteht, meist apologetischer oder defensiver Natur» (Aristoteles, Περὶ ποιητικῆς, mit Einl., Text und Adn. Critica..., von A. Gudeman, Berlin-Leipzig 1934, 419-420). Nella fraseologia zetetica figura anche l'espressione ἀπολογούμενος per designare colui che risolve le aporie (A. Gudeman, Λύσεις, cit., 2516). L'accenno in III 1, 16 ad una πιθανὴ ... ἀπολογία richiama analogie col metodo di ἀνασκευή e κατασκευή in uso nelle scuole di retorica, il cui nesso con gli scritti di questioni è stato asserito da A. E. Johnson, *Rhetorical Criticism in Eusebius' Gospel Questions*, StPatr 18/1(1985)33-39. Come ricorda anche B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, 16 tale metodo consisteva appunto nel valutare la πιθανότης di un mito, un racconto o testi analoghi, in senso negativo (ἀνασκευή) o positivo (κατασκευή).

7. Se il nesso con la produzione classica di ζητήματα καὶ λύσεις – quanto a struttura, terminologia e obiettivi – può considerarsi sufficientemente provato, resta però da verificare in quale misura le caratteristiche formali emerse alla luce non solo si coniughino con determinati procedimenti metodici ma influenzino anche gli stessi contenuti che questi veicolano. Proprio tenendo presente la comune matrice culturale che collega l'approccio origeniano nelle nostre *quaestiones* con l'interpretazione filologico-critica delle opere classiche, parrebbe legittimo attendersi analogie anche circa il modo di rispondere alle difficoltà. A tale proposito, non bisogna dimenticare che nella sistematizzazione fornita dalla *Poetica* aristotelica (Cap. 25) compariva non soltanto una precisa topica dei προβλήματα, bensì soprattutto una relativa alle λύσεις [59]. Né mancano riscontri ad essa o ai modi di procedere degli antichi λυτικοί nelle soluzioni del Trattato sul libero arbitrio, almeno per due ordini di ragioni, alle quali vorrei accennare brevemente. Il primo attiene alcune modalità adoperate con una certa predilezione da Origene, fra le varie soluzioni che egli porge rispetto alle difficoltà della Scrittura, mentre il secondo concerne più in generale il tenore dell'interpretazione fornita da tali λύσεις in rapporto all'ermeneutica biblica dell'Alessandrino.

Origene dispone di un ampio ventaglio di spiegazioni, come si nota specialmente dallo sviluppo della prima *quaestio* (e dai suoi testi paralleli di Phil. 27), dove le diverse risposte, senza essere formulate a titolo alternativo – come avviene altrove nell'Alessandrino [60] –, sembrano allinearsi e completarsi a vicenda. D'altra parte, sebbene i contenuti delle aporie suscitate dai testi biblici situino di volta in volta il problema dell'αὐτεξούσιον entro ottiche che non rimangono sempre identiche – basti pensare allo spazio che occupa il tema della grazia nella quarta *quaestio*, dopo essere stato appena accennato in precedenza, o ancor più

[59] Per la correlazione fra le dodici λύσεις e i cinque gruppi di ζητήματα, si veda la proposta di Gudeman (Aristoteles, Περὶ ποιητικῆς, cit., 442), che peraltro rammenta come tali categorie non vadano intese in senso troppo rigido. Altre modalità delle λύσεις aggiuntesi in seguito non hanno modificato sostanzialmente il quadro fissato da Aristotele (cfr. A. Gudeman, Λύσεις, cit., 2517).

[60] Si noti, fra l'altro, come in PA III 1, manchi l'appello al lettore che conclude il primo brano di Phil. 27, dove Origene relativizza la propria risposta, con una clausola di modestia, destinata a lasciar spazio a eventuali spiegazioni migliori: Ἐὰν δέ τις τὸ πρὸς θεὸν εὐσεβὲς τηρῶν κρείττονα καὶ μηδαμῶς ἀσεβείας ἐφαπτόμενα εὑρίσκῃ μετὰ μαρτυριῶν τῶν ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν, ἐκείνοις μᾶλλον χρηστέον (Origène, *Philocalie, 21-27*..., cit., 298.36-39).

alla formulazione, prima allusiva e poi esplicita, della dottrina della preesistenza [61] –, non si può non osservare come l'Alessandrino elabori e disponga il materiale delle sue risposte secondo moduli di spiegazione ricorrenti.

Tra i più frequenti vi è il ricorso ad esempi, tratti normalmente da un ambito di esperienza comune, quantunque corroborato talvolta dalla testimonianza biblica (non ancora assunta però con valore di vero μαρτύριον) [62], quali l'azione della pioggia che fa crescere frutti e spine, o il calore del sole che scioglie e prosciuga, o ancora la prassi medica e l'opera del seminatore, come avviene nella prima *quaestio*. Proprio per la sua natura di analogia comune e insieme per la valenza metaforica, l'elemento paradigmatico si combina facilmente con un altro schema di soluzione, ricavato a sua volta dalle consuetudini del linguaggio, rafforzando in tal modo quel dominio della conferma sperimentale che – come abbiamo visto – costituisce un gradino importante, seppure non ancora risolutivo dell'argomentazione origeniana [63]. Così, sempre nella prima questione, adottando la λύσις derivata dall'uso linguistico (ἀπὸ τῆς συνηθείας [213.4]), l'Alessandrino è in grado di accostare alla frase «scandalosa» dell'indurimento di Faraone ad opera di Dio (ἐγὼ σκληρυνῶ τὴν καρδίαν Φαραώ) una serie di espressioni analoghe, per mostrare come essa non sia da intendere in senso proprio. Il parallelismo voluto è sottolineato dalla formulazione in prima persona: ἐγὼ τοὺς καρποὺς ἐποίησα καὶ τὰς ἀκάνθας τὰς ἐν τῇ γῇ (III 1, 10 [211.2-3]; ἐγὼ τήκω καὶ ξηραίνω (III 1, 11 [212.1]); ἐγώ σοι αἴτιος γέγονα τῶν τηλικούτων ἁμαρτημάτων (III 1, 11 [213.7-8]) [64].

[61] L'ipotesi della preesistenza delle anime è allusa per la prima volta nella terza questione (III 1, 17 [226.11]), per essere poi ripresa e sviluppata ampiamente nella sesta (III 1, 22-24).

[62] Mi riferisco al modo d'introdurre la parabola evangelica del seminatore in III 1, 14: φέρε δὲ καὶ τοιαύτῃ εἰκόνι ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου χρησώμεθα (218.14-219.1).

[63] Si vedano le considerazioni riguardo al valore dell'ἐνάργεια a p. 41 n. 19. Per le conseguenze di minore persuasività derivanti da un modo di argomentare fondato su esempi, rispetto alla volontà apodittica dell'Alessandrino, cfr. sopra p. 56 n. 54. Non si deve comunque dimenticare che il ruolo degli «exempla» è strutturale al discorso origeniano, com'è dichiarato fin dalla Prefazione di PA: «unum... corpus efficiat exemplis et affirmationibus...» (I Praef. 10 [16.13-14]).

[64] Ciò evidenzia come lo schema della soluzione ἀπὸ τῆς συνηθείας sottenda già la spiegazione paradigmatica di III 1, 10-11 prima che sia formulato espressamente in 213.4. Un'analogia ravvicinata si ha anche nella risposta alla seconda questione (III 1, 15), dedotta nuovamente dagli usi del linguaggio (cfr. τούτων οὕτως ἀκούειν δεῖν [222.8]): ὁ παιδεύων ἐπαγγέλλεται ἐξελεῖν τὴν ἀπαιδευσίαν κτλ. (222.12-13). La

Con questa soluzione ἀπὸ τῆς συνηθείας – il cui carattere tecnico è ribadito, fra l'altro, dalla particolare fraseologia che l'accompagna, significativamente identica sia in PA III 1 che in Phil. 27 [65] – Origene mostra di attenersi ad una delle dodici modalità di risposta ai προβλήματα contenute nella *Poetica* aristotelica: è infatti la λύσις che qui, come negli scoliasti posteriori, si dà appunto secondo il "modo abituale di parlare" (κατὰ τὸ ἔθος τῆς λέξεως [61 a]) [66]. Grazie ad essa, l'Alessandrino rinvia ad un significato traslato del testo biblico, senza che ciò comporti un effettivo passaggio alla sua interpretazione allegorica, almeno nel senso pieno del termine [67]. A questo riguardo, anzi, si è tentati di affermare, un poco paradossalmente, che nel Trattato sul libero arbitrio Origene è molto meno... origeniano di quanto ci si potrebbe aspettare. Ora, proprio lo sforzo di fare i conti con la lettera della Scrittura non è probabilmente estraneo al fatto che l'Alessandrino si serve qui del metodo

combinazione di logica paradigmatica e ricorso ai modi di dire s'incontra anche in Phil. 27, 5, a proposito della prassi medica, sebbene non in termini esattamente paragonabili: ἐγὼ φλεγμονὰς ποιήσω ... λέγοντος δὲ ταῦτα τοῦ ἰατροῦ, ὁ μὲν ἀκούων αὐτοῦ ἐπιστημονικώτερον οὐκ αἰτιάσεται κτλ. (Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 284.10 ss.). Del tutto identico è invece il caso di Phil. 27,10, dove la prima soluzione, indicata espressamente come ἀπὸ τῆς συνηθείας, ricalca l'argomento di III 1, 11: ἐγώ σε ἀπώλεσα ... ἐγώ σε πονηρὸν ἐποίησα (302.4-5).

[65] Cfr. III 1, 11: οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ ἀπὸ τῆς συνηθείας τὰ τοιαῦτα παραμυθήσασθαι (213.4-5), con Phil. 27, 10: ἀπὸ τῆς συνηθείας τὸ ζητούμενον παραμυθούμενος (Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 302.1-2). Qui παραμυθέομαι non ha tanto l'accezione di «addolcire il significato di tali espressioni» (come traduce Simonetti in *I Principi di Origene*, cit., 380) bensì di «risolvere», «spiegare» o «rispondere», e corrisponde all'uso del linguaggio filosofico, in particolare della terminologia zetetica, com'è confermato anche dall'aggettivo verbale παραμυθητέον e dal sostantivo παραμυθία, che figura in nesso con ἀπορία (cfr. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, Oxford 1940[9], 1318 s. v.). Il carattere tecnico, e per ciò stesso tradizionale, della spiegazione ἀπὸ τῆς συνηθείας sembrerebbe insinuato anche dal fatto che l'Alessandrino in Phil. 27, 10 dichiara di averla ricevuta da «uno dei nostri» (Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 302.1).

[66] Come ricorda Gudeman, «der terminus "Sprachgebrauch" ist in die technische Scholiastensprache übergegangen» (in Aristoteles, Περὶ ποιητικῆς, cit., 435; cfr. anche A. Gudeman, Λύσεις, cit., 2517). L'attenzione alle modalità del linguaggio è confermata, in questo contesto, dall'espressione ἐν ἤθει λεγόμενον (III 1, 12 [215.2] da confrontare con III 1, 11 [213.8]).

[67] Lo conferma anche il commento con cui Origene accompagna la risposta ἀπὸ τῆς συνηθείας: δεῖ γὰρ τοῦ ἤθους ἀκοῦσαι καὶ τῆς δυνάμεως τοῦ λεγομένου, καὶ μὴ συκοφαντεῖν μὴ κατακούοντας τοῦ βουλήματος τοῦ λόγου (213.8-10), e lo stesso R., che pure introduce l'espressione «interior sensus»: «Necesse est enim tropum nos primo vel figuram sermonis advertere et ita demum virtutem dicti intellegere nec inferre calumnias verbo, cuius interiorem sensum non diligentius exploremus» (213.25-28).

delle *quaestiones et responsiones.*

Benché non sia esatto opporre per principio l'interpretazione allegorica al metodo degli ζητήματα καὶ λύσεις – come dimostra la storia del genere delle questioni bibliche nella letteratura patristica, per non parlare della loro importante premessa in Filone Alessandrino –, è difficile negare che il ricorso all'allegoria rappresenti tendenzialmente presso i filologi antichi una modalità accessoria, se non addirittura una risposta impropria o inadeguata [68]. In tal senso non stupisce di trovare conferme a questo atteggiamento più aderente alla lettera nello stesso Alessandrino, quand'è alle prese con προβλήματα biblici, ad esempio nella seconda delle *Omelie sulla Genesi,* dove si risolvono le aporie sollevate da quanti – come Apelle – denunciano la presenza di ἀδύνατα e ἄλογα nell'AT. In questo testo la trattazione di *quaestiones* costituisce la parte introduttiva, dedicata all'esegesi letterale, prima di passare all'interpretazione allegorica nettamente distinta da essa [69]. È vero che in PA III 1 non incontriamo affermazioni altrettanto esplicite, ma non possiamo comunque fare a meno di notare la sobrietà delle istanze ermeneutiche, che sotto questo profilo risultano, tutto sommato, poco in linea con l'impostazione più tipica dell'Alessandrino.

[68] Per Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese,* Köln-Bonn 1974, 59 le questioni bibliche erano finalizzate ad un approccio filologico-erudito alle Scritture e come tali aliene da allegorismi; già nella tradizione classica un'allegoria, mezzo prediletto dai filosofi, non era vista dai filologi come una vera λύσις. A questa tesi si è associato M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica,* Roma 1985, 110-111. Tuttavia, l'evoluzione complessiva del genere presso gli autori cristiani (anche a prescindere dal riferimento a Filone) ne ridimensiona, a mio giudizio, la portata (cfr. *Le* Quaestiones evangelicae *di Eusebio di Cesarea...,* cit., 421 n. 13). D'altra parte, A. Gudeman, Λύσεις, cit., 2517 riconosce la compatibilità dell'allegoria col quadro delle soluzioni aristoteliche, pur ammettendo il suo uso ridotto: «Die Allegorie, die Aristoteles sehr selten angewandt zu haben scheint, hätte er wohl als eine metaphorische λύσις bezeichnet».

[69] «Incipientes de arca, quae secundum mandatum Dei a Noe constructa est, disserere, primo omnium videamus, quae de ea secundum litteram referuntur, et quaestiones proponentes, quae obici a plurimis solent, etiam absolutiones earum ex his, quae nobis sunt a maioribus tradita, requiramus, ut, cum huiuscemodi fundamenta iecerimus, ab historiae textu possimus adscendere ad spiritalis intelligentiae mysticum et allegoricum sensum et, si quid in iis arcanum continetur, aperire Domino nobis verbi sui scientiam revelante» (Origene, *Hom. II in Gen.,* GCS 29, Leipzig 1920, 22.15-23). Si veda inoltre la conclusione dell'interpretazione letterale, che precisa anche la topica delle *quaestiones*: «Haec, quantum ad historiae pertinet rationem, adversum eos dicta sint, qui impugnare scripturas veteris testamenti nituntur tamquam impossibilia quaedam et irrationabilia continentes» (29.12-30.3).

La denuncia del letteralismo degli avversari gnostici e marcioniti non appare un tema prioritario – con un sensibile mutamento di accenti anche rispetto ai passi, in apparenza assai più espliciti, di Phil. 27 –, poiché Origene dà piuttosto l'impressione di non volersi sottrarre, per quanto è possibile, ad una seria considerazione del tenore letterale dei luoghi problematici. Così, allorché l'Alessandrino conclude la confutazione dei marcioniti in III 1, 9, più che un'accusa diretta al loro letteralismo, abbiamo semmai un appello all'onestà intellettuale e una sfida a dare delle espressioni di Es un'interpretazione che sia coerente col carattere ispirato delle Scritture e con l'idea del Dio giusto [70]. Anche l'annotazione che accompagna l'enunciazione della seconda *quaestio* (ταῦτα μὲν ἐρεῖ ὁ ἀπὸ τῶν ψιλῶν ῥητῶν τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρῶν [222.7]) non comporta di per sé l'esigenza di trascendere la lettera, ma equivale nuovamente ad una presa d'atto del tenore immediato del testo biblico coi suoi contenuti problematici [71]. Del resto, perfino i pronunciamenti ermeneutici di Phil. 27 – che senza dubbio riflettono in maniera più diretta le istanze caratteristiche dell'interpretazione biblica dell'Alessandrino – non comportano neppure essi il ricorso alla spiegazione allegorica [72]. Qualora ciò fosse davvero avvenuto, probabilmente

[70] 'Αναγκαῖον γὰρ τὸν πιστεύοντα ὅτι ἀληθεῖς αἱ γραφαὶ καὶ ὅτι ὁ θεὸς δίκαιος, ἐὰν εὐγνώμων ᾖ, ἀγωνίζεσθαι, πῶς ἐν ταῖς τοιαύταις λέξεσι δίκαιος τρανῶς νοηθῇ (209.8-10). È chiaro che Origene stesso è coinvolto in questo «agonismo», sebbene ciò sia dichiarato esplicitamente solo in Phil. 27,3 (si veda sopra p. 54 n. 50).

[71] Ne trovo una conferma nel modo di tradurre di R.: «Haec quidem dicunt hi, qui volunt ex auctoritate scripturae adstruere nihil esse in nostra positum potestate» (III 1, 15 [222.23-24]). Che ψιλὰ ῥητά non abbia esclusivamente significato negativo, lo indica il riconoscimento del valore, per quanto circoscritto, del ψιλὸν γράμμα nel Trattato di ermeneutica biblica (cfr. IV 2, 4 [313.13]). Inoltre, la formulazione della seconda aporia non è affatto «letteralista» in senso stretto, poiché rileva il senso traslato di espressioni quali il «cuore di pietra» e il «cuore di carne» in Ez 11, 19-20.

[72] Lo stesso Junod, il quale è di parere opposto, ammette che in Phil. 27 non si qualifica affatto come tale l'esegesi «spirituale», da lui attribuita qui all'Alessandrino, e consistente in un organico raccordo fra testi diversi della Scrittura che si illuminano a vicenda: «Seule cette méthode permet d'interpréter un événement tel que l'endurcissement de Pharaon et de l'accorder à la bonté, la justice, la sagesse de Dieu. Bien que l'adjectif ne soit pas mentionné, on retrouve dans ce procédé l'une des caractéristiques de l'exégèse "spirituelle"» (Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 111-112). L'unico luogo in cui compare un'aperta polemica nei riguardi del letteralismo si ha in Phil. 27,12, dove Origene rimprovera agli avversari la loro «schiavitù alla lettera»: εἶτα πάλιν ἀπὸ ἑτέρων ἀνατραπήσονται καὶ συναχθήσονται εἰς τὸ μὴ τῇ προχείρῳ λέξει δουλεύειν, οὐ δυναμένῃ κατ' αὐτοὺς σῶσαι τὸ δίκαιον τοῦ δημιουργοῦ (ivi, 308.11-13).

ci troveremmo di fronte a testi come l'ultimo frammento di Phil. 27, tratto dal *Commento al Cantico,* dove il Faraone è presentato come un «essere materiale», con un'interpretazione che non solo è decisamente più «spirituale» ma anche più «prudente» [73].

8. Attento a non sfuggire troppo rapidamente alla lettera del testo biblico con tutta l'urgenza dei problemi che essa pone, prima di concludere il Trattato sul libero arbitrio Origene sembra ancora voler riflettere sul metodo delle *quaestiones et responsiones* e giustificare l'audacia delle interpretazioni alle quali esso ha dato luogo. Egli lo fa sforzandosi di dimostrare come non si possa addurre contro tale modo di procedere – con il suo porre i problemi e cercarne le risposte – quel rimprovero che Paolo rivolge ad un ipotetico interlocutore in Rm 9,20: «O uomo, chi sei tu per disputare con Dio?» [74]. Altrove – come nella quarta delle *Omelie sull'Esodo* – la replica dell'Apostolo all'interrogativo formulato in 9,19 basta a chiudere la discussione, senza che la *quaestio* riceva una risposta. In questo testo, infatti, l'Alessandrino nota come Paolo si richiami unicamente alla propria autorità apostolica, rifiutandosi di discutere il problema [75]. Analogamente Origene, sulla falsariga del modello paolino, si accontenta di osservare soltanto i dati divergenti del racconto di Es sulle dieci piaghe, e specialmente le affermazioni «più terribili» sull'indurimento del Faraone, e si limita a raccomandare ai

[73] Cfr. Phil. 27,13 (ivi, 310-312) col commento di Junod: «On peut s'étonner que les philocalistes aient achevé ce chapitre sur cette interprétation de l'endurcissement plus prudente et aussi plus "spirituelle"» (p. 310 n. 2).

[74] Cfr. III 1, 22 (239.10 ss.).

[75] Sebbene Rm 9, 18-19 si configuri nei termini di una *quaestio* («velut quaestionem super hoc quandam proponens» [*Hom. IV in Ex.*, 2, GCS 29, 173.12-13]), in 9, 20 Paolo mostra di evitare il problema, presumibilmente ritenendo inadatti gli uditori: «per quod de eo, qui a Domino dicitur induratus, non tam quaestionis absolutione quam apostolica auctoritate respondit, credo, non iudicans dignum pro incapacitate auditorum "chartis et atramento" huiuscemodi absolutionum secreta committere» (173.16-19). Lo stesso tema è trattato ampiamente nel *Commento alla Lettera ai Romani,* VII 16, dove Origene presenta la replica di Paolo come il rifiuto di un modo improprio d'interrogare: «Haec ergo et his similia commoventi, atque in huius se mysterii cubiculum protervius et importunius ingerenti, cum increpatione dignissimae exclamationis occurrit» (PG 14, 1144 A). L'Alessandrino riprende le domande del dialogo, mostrando come il contraddittore di Paolo metta in dubbio l'esistenza del libero arbitrio e rinvia al Trattato (1145 D). La polemica contro le «insolentes quaestiones» ritorna ancora in VII 17 (1147 B), accostando a Rm 9 analoghe riserve nei vangeli.

suoi uditori il senso del mistero davanti ad essi [76]. Al contrario, in PA III 1 la ricerca di Origene – anziché attirarsi il rimprovero dell'Apostolo per il suo tentativo di penetrare il mistero imperscrutabile che circonda i voleri divini – viene ad essere incoraggiata dall'esempio di Mosè che dialoga, o meglio «disputa», liberamente con Dio. La legittimazione, pur affidata ad un'interpretazione volutamente «cautelativa» (introdotta, come sempre in questi casi, dall'avverbio τάχα) [77] delle parole dell'Apostolo, consiste nel discriminare il vero atteggiamento di ricerca rispetto al suo equivalente sfalsato, indicandolo nella condotta di Mosè. Allo stesso modo che fra Dio e Mosè, domande e risposte si danno in entrambi i sensi per chi è dotato anch'egli della sua παρρησία, che compendia le qualità morali e religiose del profeta [78]. Dunque il dialogo di Mosè con Dio è il paradigma e insieme il garante del corretto esercizio delle *quaestiones et responsiones* nel Trattato origeniano. L'alternativa negativa alla "libertà" di ricerca, che l'Alessandrino ha esibito in esso, è un interrogare Dio da parte di chi non ne ha i titoli, avendo perduta tale παρρησία per la sua condotta indegna, o di chi è mosso da spirito di contestazione piuttosto che da amore della sapienza [79]. Soltanto in questo caso lo ζητητικός si attirerà la dura replica dell'Apostolo, che lo richiama ai suoi limiti di uomo.

[76] «Unde et nobis haec observasse tantum et inspexisse sufficiat atque ostendisse auditoribus, quanta sint in lege divina profundis demersa mysteriis» (*Hom. IV in Ex.*, 2, 173.25-27).

[77] Per il rilievo particolare delle formulazioni con τάχα si vedano le osservazioni di Junod, a proposito di Phil. 27 (Origène, *Philocalie, 21-27...*, cit., 281 n. 1). Egli ne trae argomento per assegnare il primo brano al periodo iniziale dell'attività letteraria di Origene e per differenziarlo così da PA III 1, dove non s'incontrerebbero più simili esitazioni. In realtà, come mostra anche il passo in esame, l'uso prudenziale di τάχα non è affatto assente dal Trattato sul libero arbitrio (cfr., ad es., III 1, 13: διὰ τῆς μακροθυμίας ἐπιτρέπει τάχα [218.4]; III 1, 17: τάχα δὲ καὶ τίνοντες δίκας τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων [226.11]).

[78] Il termine più significativo di tali qualità, e con esse della condizione che meglio dispone alla ricerca, è rappresentato indubbiamente da παρρησία, che è ripetuta due volte (239.10; 240.1).

[79] Οὐ κατὰ φιλομάθειαν ἀλλὰ κατὰ φιλονεικίαν ζητῶν (240.1-2), da confrontare con *Hom. IV in Ex.*, 2: «Unde et in consequentibus eum, qui non tam studiorum merito quam sciendi cupiditate secretioribus se quaestionibus curiosus immergit, magnifici doctoris severitate deterret» (173.21-23); e con *Comm. in Rom.* VII 17: «Et nos ergo si aliquid de secretibus Dei et reconditis desideramus agnoscere, si desideriorum et non contentionum viri sumus, occultius in divinis litteris inserta Dei judicia fideliter et humiliter requiramus» (PG 14, 1148 A).

ʽΟ τεχνίτης θεός: la pratica terapeutica come paradigma dell'operare di Dio in Phil. 27 e PA III 1

di Amneris Roselli

È stato più volte sottolineato il valore del paradigma medico negli autori cristiani ed in Origene, mi limiterò a citare soltanto, tra i più recenti, il breve studio di Marguérite Harl, *La mort salutaire du Pharaon selon Origène* [1], che è stato ampiamente ripreso da Éric Junod nella introduzione ai capp. 21-27 della Filocalia [2], ed una rapida rassegna e classificazione dei passi origeniani di argomento medico, che si deve a D.G. Bostock, e apparsa negli *Origeniana Tertia* [3].

Più recentemente B. Neuschäfer [4], studiando Origene come filologo, e nella sezione relativa allo ἱστορικόν, ha dedicato alcune pagine alle dottrine mediche a cui Origene fa riferimento nella pratica esegetica e ha cercato di rinvenirne le fonti, con l'intento di ricostruire il profilo di una personalità culturale che si è ampiamente nutrita di testi greci, e che delle problematiche e delle metodologie interpretative elaborate da medici e filosofi greci ha fatto uno strumento per la interpretazione delle

[1] SMSR 38(1967)260-268.

[2] Origène, *Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*, Intr. texte, trad. et notes par É. Junod (SC 226), Paris 1976. Il cap. 27 della Filocalia viene citato secondo questa edizione.

[3] *Medical Theory and Theology in Origen*, in *Origeniana Tertia*, Roma 1985, 191-199. Egli osserva in conclusione del suo saggio, 197 s.: «medical imagery is intertwined with the whole of Origen's theology. It is only one strand of thought among many in his writings, but it is a vital strand and one which is integral to his general theology... It clarifies... the essential relationship between creation and redemption». Crouzel-Simonetti nel loro commento al *De principiis*, vol. IV, 33 (Origène, *Traité des Principes*, Tomes I-V, par H. Crouzel et M. Simonetti [SC 252, 253, 268, 269, 312], Paris 1978-1984) notano che l'idea di Cristo come medico viene da Mt 9,12 e dalle immagini mediche usate da Platone in avanti, e rimandano a G. Dumeige, *Le Christ médecin dans la littérature Chrétienne des premiers siècles*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 48(1972)129-138.

[4] B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswiss. 18,2, Basel 1987.

Scritture. Neuschäfer distingue correttamente i riferimenti ad un sapere medico che è patrimonio di ogni uomo colto da quelli che invece si fondano su di una più diretta conoscenza di discussioni precise ed è in grado di concludere che Origene deriva certe teorie fisiologiche da ambiente stoico, e che la sua conoscenza di testi medici si fonda essenzialmente su manuali.

Mi muoverò anch'io, almeno in parte, su questa traccia, analizzando i riferimenti alla pratica terapeutica che Origene sviluppa in PA III 1, 12-13 e 17 e Phil. 27, 4-9 per spiegare [5] le parole di Dio in Es 10,27 (e ripetute altrove): «Io indurirò il cuore del Faraone: ἐγὼ σκληρυνῶ τὴν καρδίαν Φαραώ». Mi propongo di verificare quale cultura medica costituisca i presupposti della interpretazione di Origene, e come essa abbia potuto fornirgli un paradigma utile per la difesa della dottrina del libero arbitrio. Non si tratta però per me di indagare sullo ἱστορικόν, cioè sulla presenza di materiali di erudizione come elementi con cui Origene costruisce un commento, ma piuttosto di indagare sui paradigmi culturali ed interpretativi che Origene ha fatto suoi.

Comincerò dall'esame del cap. 27 della Filocalia. Esso è costituito da una serie di brani di diversa provenienza [6] in cui Origene propone interpretazioni diverse delle parole dell'Esodo.

Il primo estratto (§§ 1-8), quello che qui ci interessa più da vicino, è il più ampio tra quelli che compongono questo capitolo; i filocalisti non hanno indicato la fonte da cui lo hanno tratto; secondo Neuschäfer [7], che ha esaminato da ultimo il problema, non si tratterebbe né di un *excerptum* tratto da un commento, né di un *excerptum* da una omelia, ma piuttosto della discussione di un *problema*. Lo svolgimento del discorso di Origene è articolato in tre punti:

1) una parte introduttiva e critica, con discussione delle aporie e delle interpretazioni del passo date da coloro che non credono, e da coloro che credono, marcioniti, gnostici, valentiniani, e con indicazione delle

[5] Come osserva la Harl, *La mort salutaire...*, cit., 260, «en fait il s'agit pour Origène d'un problème d'exégèse». Le fa eco Junod (in Origène, *Philocalie 21-27...*, cit.,), 111: «Origène, en effet, place cette polémique sur le terrain de l'herméneutique bien plus que sur celui de la logique».

[6] Per la discussione della provenienza degli estratti cfr. Junod (in Origène, *Philocalie 21-27...*, cit.), 102-107.

[7] *Origenes als Philologe*, cit., 339 n. 203.

obiezioni che si devono formulare contro le loro interpretazioni che presuppongono la malignità della natura del Faraone e l'esclusione del libero arbitrio e della bontà di Dio (§§ 1-3);

2) una parte centrale, che contiene la proposta di interpretazione di Origene (τοιαῦτα τοίνυν ... ὑπονοοῦμεν): Origene in sostanza ritiene che Dio pronunci le parole «Io indurirò il cuore del Faraone» allo stesso modo in cui un medico annuncia come avverrà e quali saranno gli effetti dell'intervento terapeutico che si accinge a compiere (§§ 4-6);

3) una parte conclusiva in cui Origene offre conferme alla sua interpretazione mediante il confronto con altri passi scritturistici (§§ 7-8).

Da un'altra fonte sono ricavati i quattro estratti che costituiscono i §§ 9-12, che sono consecutivi in quanto seguono la successione del testo da cui sono stati estrapolati [8], ma non continui; probabilmente i filocalisti questa volta hanno attinto ad un commentario.

L'*excerptum* che costituisce il § 9 contiene la sola proposta interpretativa: ritorna l'ipotesi di confronto del comportamento di Dio con quello del medico, introdotta in forma dubitativa (μήποτε); questo modo di introdurre la proposta esegetica è frequentemente attestato dai commentatori [9], talora risulta un vero e proprio tratto idiomatico, come una sorta di *sphragis*, come nel caso dei frammenti dei commenti ippocratici di Sabino, un commentatore del II sec. citato da Galeno [10].

Nel § 10 Origene riferisce un'interpretazione totalmente diversa dello stesso passo dell'Esodo; l'interpretazione non è sua, ma è stata proposta da qualcuno vicino a lui (ἔλεγε δέ τις τῶν καθ' ἡμᾶς); Origene non si limita a menzionarla, anzi la accoglie e la corrobora con ulteriori argomenti; essa consiste nell'interpretare le parole di Dio a partire dal confronto con espressioni dell'uso linguistico quotidiano (ἀπὸ τῆς συνηθείας) [11]: Dio dice «io indurirò il cuore del Faraone», come noi sia-

[8] Come si ricava dalle intestazioni: § 9 καὶ ἐν ἄλλοις περὶ τοῦ αὐτοῦ; §10 καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ τόπῳ ἐν ταῖς αὐταῖς εἰς τὴν Ἔξοδον σημειώσεσιν; §11 καὶ μεθ' ἕτερα; §12 καὶ μεθ' ἕτερα.

[9] Si veda in H. Erbse, *Scholia Graeca in Iliadem*, Index III (vol. V p. 409), *s.v.*; ed è già in Aristotele cfr. frr. 145 e 153 Gudeman.

[10] Cfr. D. Manetti-A. Roselli, *Galeno commentatore di Ippocrate* (in corso di stampa in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt»).

[11] Anche su questo vedi Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, cit., 143 ss., con bibliografia (vol. II n. 36). Sia nei passi di Origene discussi da Neuschäfer che in vari contesti galenici la *synetheia* (uso comune o uso di un particolare autore: si veda per una classificazione puntuale Gal., *De nominibus medicis [Über die medizinischen Namen]*, ed. M.

mo soliti dire ad un servo cattivo «è colpa mia se sei così, sono io che ti ho permesso di essere così».

Nei §§ 11-13 infine Origene discute, con argomenti diversi, ed evidentemente in polemica con interpretazioni diverse ed inaccettabili, della natura del Faraone e dunque degli effetti che derivano dal suo opporsi agli ordini di Dio; qui, contro la interpretazione degli gnostici, Origene afferma che le parole di Dio al Faraone (εἰ δὲ μὴ βούλει; ἕως τίνος οὐ βούλει) dimostrano che Dio considera il Faraone dotato di libero arbitrio, ed in quanto tale gli muove rimproveri, ὡς αὐτεξούσιον (τὸν Φαραὼ) αἰτιᾶται § 12,22; viene riproposto da questo *excerptum*, e trattato in forma più ampia, un tema che era già presente nella sezione dedicata alla confutazione degli avversari nel § 2,24 ss.

In questa serie di proposte esegetiche il problema del libero arbitrio viene fuori esplicitamente soltanto nella parte introduttiva e nell'*excerptum* che costituisce il § 12, ma, come si ricava anche da PA, dove possiamo seguire lo sviluppo continuo dell'argomentazione, questo era uno dei punti fondamentali di tutta la discussione su questo episodio dell'Esodo, e del resto già sarebbe sufficiente a mostrarlo il fatto che esse siano state inserite in questa parte della Filocalia.

Dio (attraverso la mediazione di Mosè) ed il Faraone sono i due protagonisti della vicenda dell'Esodo e l'esegesi deve muovere, e muoveva già nella interpretazione gnostica, da una analisi delle due figure.

Il confronto con il modo di procedere del medico riguarda Dio e, più in particolare, la parola di Dio (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) che è medico dell'anima (§ 4,2). La derivazione dalla tradizione greca del concetto del valore terapeutico della parola, da Platone in avanti, e la presenza di questa tematica in vari testi di Filone e di Origene è stata più volte ribadita [12]; esaminerò qui in dettaglio il procedimento espositivo di Origene che invece mi pare non abbia riscontri.

Origene costruisce la sua interpretazione prendendo le mosse dalla esposizione di alcuni punti che non possono non essere accolti, in quanto fanno parte di un patrimonio di esperienze e conoscenze comuni: Dio usa vie di terapia (ὁδοὶ θεραπείας) [13] varie, adeguate ai malati ed

Meyerhof - J. Schacht, Abh. Ak. Wiss., Berlin 1931) serve alla spiegazione di parole, non di intere espressioni.

[12] Vedi Junod (in Origène, *Philocalie 21-27...*, cit.), *ad loc.*

[13] Per ὁδὸς θεραπείας cfr. Gal. *In Epid. I*, CMG V 10.1, p. 73,20 Wenkebach.

applicate al momento opportuno (ποικιλωτάταις καὶ ἁρμοδίαις ... καὶ ἐπικαιροτάταις); la consapevolezza della varietà delle costituzioni individuali che richiedono terapie diverse è un punto saldo ed è un tratto distintivo della medicina greca; questo tema è oggetto di lucide teorizzazioni in tutti i testi medici che affrontano problemi generali; l'adeguamento alle costituzioni individuali è il presupposto, esplicito o implicito, di qualunque intervento terapeutico; esso si deve fondare su una conoscenza diretta del paziente e su una relazione ineliminabile tra medico e paziente; per questo anzi la medicina è risultata, tra le *technai*, quella più adatta a esemplificare la varietà di relazioni che possono configurarsi tra individui diversi, quella che più di ogni altra richiede un continuo adeguamento a situazioni variabili. L'altro elemento, quello del momento opportuno, è un altro dei suoi punti fondamentali: il *kairos* è essenzialmente *kairos* medico, si pensi alla formulazione del primo aforismo ippocratico, molto citato anche nell'antichità: ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρή, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς.

Le terapie impiegate da Dio, prosegue Origene, sono più o meno dolorose, cioè apportatrici di sofferenze e tormenti (πόνους καὶ βασάνους ἐμποιοῦσαι); non si tratta solo di una semplice ed ovvia constatazione, c'è infatti nella medicina greca una sensibilità sviluppata, che è attestata fin da Omero, per la scelta di interventi terapeutici blandi, a cui fa fronte la consapevolezza di dover usare in certi casi procedure dolorose [14]: con questa premessa Origene predispone alla giustificazione di una pratica terapeutica particolarmente pesante.

I rimedi, continua Origene, sono applicati in maniera talvolta comprensibile a tutti, talvolta in modo incomprensibile (ἀπεμφαινόντως) [15]: anche su questo punto ricorre in vari testi, medici e non, la riflessione sulla apparente illogicità e incongruenza di certi interventi (p. es. perché incidere la vena del braccio se si ha male ad un occhio) [16]; e ancora, vi sono terapie brevi e terapie lunghe (τάχιον ἢ βράδιον): su questo si è riflettuto molto da parte dei medici antichi, anzi Galeno attesta che la

[14] Si veda l'interessante discussione sul testo ippocratico di *Epidemie* VI (ὀδύνη ὀδύνην παύει) nel commento di Galeno (Galeni, *In Hippocratis Epidemiarum librum sextum*, CMG V.10.2.2, pp. 67-68 Wenkebach).

[15] L'avverbio non registrato in Liddell-Scott compare, secondo Lampe, solo qui; ma molto diffuso è l'uso del verbo ἀπεμφαίνω, cfr. anche le sue occorrenze nel lessico della critica letteraria, Erbse, *Scholia Graeca in Iliadem*, cit., *s.v.*

[16] L'esempio è tratto da Plut., *De sera numinis vindicta*, per cui cfr. *infra*.

polemica fra scuola metodica e medici «dogmatici» a questo proposito è stata molto vivace [17]; ed infine, contro ogni apparente logica, l'intervento è talora immediato, al primo insorgere dei sintomi, talora ritardato, fino a quando la fisionomia della malattia non diventa evidente, o fino a quando certe manifestazioni patologiche abbiano già raggiunto l'*akme*.

Ognuno di questi punti, che forniscono le coordinate generali del sapere e della pratica terapeutica, secondo Origene può essere illustrato da testimonianze della Scrittura; guerre e pestilenze più o meno lunghe e gravi che ricorrono frequentemente nell'Antico Testamento sono infatti da intendersi come altrettanti interventi terapeutici di Dio, e terapeutica è anche la sospensione dell'intervento che è annunciata in Os 4,14: « non visiterò le vostre figlie quando si prostituiranno, le vostre mogli quando commetteranno adulterio»; esegesi nell'esegesi introdotta da un altro termine «tecnico» (τάχα) che, a mio giudizio, non sottolinea più di tanto la incertezza della proposta esegetica [18] ma è solo un segnale della proposta originale che viene avanzata [19]: le anime lasciate nella corruzione si nutrono dei piaceri fino a provarne sazietà e nausea, fino a volerli vomitare e a desiderare di astenersene disgustati: la terapia del non intervento annunciata da Dio (e da classificarsi tra le terapie incomprensibili) serve a provocare sazietà e disgusto che sono garanzia di una guarigione stabile, non occasionale (πρόσκαιρος è l'aggettivo che la qualifica nel *De principiis*). Ed infine gli interventi dilazionati (βράδιον) sono analoghi al non intervento, hanno ancora lo scopo di agire su quelle anime che, curate troppo in fretta, non sarebbero in grado di apprezzare il valore della terapia e ricadrebbero immediatamente nel peccato: è il tema della necessaria collaborazione di Dio e dell'uomo per la salvezza; qui si inserisce un motivo che è anche della medicina greca che proclama: «la *techne* si fonda su tre elementi, il medico, il malato e la malattia: il paziente si oppone alla malattia insieme al medico» (Hipp., *Epid.* I 11).

[17] Per esempio e comodità si veda ancora il passo di Gal., *In Epid. VI*, citato a n. 14.

[18] Come vorrebbe Junod (in Origène, *Philocalie 21-27...*, cit.), 281 n. 1. Τάχα è anche in PA III 1,17.

[19] Anche questo avverbio è impiegato volentieri dai commentatori; è frequente nei commentari di Galeno (cfr. l'indice dei commenti ai libri delle *Epidemie*, curati da E. Wenkebach - K. Schubring, CMG V 10.2.3, *s.v.*, che registra anche una occorrenza in un frammento del commentatore empirico Eraclide di Taranto) e negli scolî omerici, cfr. Erbse, *Scholia Graeca in Iliadem*, cit., *s.v.*

La conclusione, in forma di sintesi, di questa parte del discorso è (§ 4 r. 26): Dio, che possiede la *techne* come nessun altro, è in grado di conoscere le singole costituzioni individuali (διαθέσεις) e dunque di applicare (προσάγειν) – sono ancora termini tecnici della medicina – con scienza (ἐπιστημόνως) le terapie adatte a ciascuno, e al momento opportuno: la formulazione τί χρὴ καί ποτε ἑκάστῳ ποιεῖν è assolutamente «tecnica».

Una volta posto il quadro interpretativo generale seguono due similitudini (§ 5), presentate in parallelo ma di fatto una subordinata all'altra.

Come dunque il medico (ὥσπερ ὁ ἰατρός) provoca dolori ed infiammazioni portando in superficie, mediante l'uso di opportuni farmaci, un male che è nascosto nella profondità del corpo con l'intento di estrarlo dal corpo (εἰς βάθος ... τοῦ κακοῦ κεχωρηκότος ... εἰς τὴν ἐπιφάνειαν ἕλκει καὶ ἐπισπᾶται τὴν ὕλην) – ed è quello che si vede in maniera eclatante nel caso dei pazienti che sono affetti da rabbia – così Dio (οὕτως ὁ θεός) porta in superficie e rende manifesto il male che è nascosto nella profondità dell'anima [20].

Anche nell'illustrazione dell'esempio dei pazienti affetti da rabbia la terminologia che Origene usa è tecnica, e trova precisi confronti in un passo dei *Theriaca ad Pisonem* in cui Galeno (XIV 279 ss. K.) dice di aver trovato un particolare farmaco che attira dalla profondità del corpo ciò che ha la proprietà di distruggerlo (ἐκ τοῦ βάθους ἐπισπάσηται τὸ διαφθεῖραι δυνάμενον, *ibid.* 280), ed in cui prescrive una terapia molto lunga, di almeno 40 giorni, che consiste nell'allargare e tenere aperta la ferita praticando un'incisione circolare che eviti la cicatrizzazione perché dalla ferita possa uscire il veleno (ἰός).

Origene prosegue: «E come il medico (ὥσπερ ὁ ἰατρός) in questi casi proclama: "provocherò infiammazioni e gonfiori in queste parti che sono sane, e cercherò di provocare attraverso di esse la espulsione di un apostema doloroso", e queste sue parole sono accolte favorevolmente da coloro che sanno di medicina, ma non piacciono a chi non ne sa e ritiene che compito della medicina sia *sic et simpliciter* guarire, così le parole

[20] Questa parte corrisponde perfettamente al tenore di Phil. 27,9, anche nella scelta di un preciso lessico tecnico; quello che lì c'è in più – ed in perfetto accordo con la effettiva pratica medica – è la osservazione che la esacerbazione del male ha lo scopo di portarlo allo scoperto ed è preliminare alla successiva terapia (ἵνα μετὰ τοῦτο τὴν ἑξῆς ἐπαγάγῃ θεραπείαν), si tratta dunque di un procedimento terapeutico e al tempo stesso diagnostico. E gli esempi tratti da Dt 8,2-3 e da Gb 40,3 (8) vanno in questa stessa direzione.

di Dio (οὕτως ὁ θεός) «indurirò il cuore del Faraone» sono parole di medico che si accinge ad intraprendere una terapia che consiste nell'esacerbare i sintomi, allo scopo di portare in superficie un male nascosto, in vista della salvezza del Faraone. E chi intepreta in questi termini le parole di Dio [21] non avrà parole di biasimo per la sua condotta, ma riconoscerà la sua bontà». In questo modo Origene riprende il tema dei primi paragrafi e «dimostra» la bontà di Dio, contro l'interpretazione gnostica.

Non solo, aggiunge Origene sviluppando in tutte le sue implicazioni le possibilità della similitudine, Dio si preoccupa della salvezza del suo popolo (e di quegli Egiziani che lo seguirono), ma è la salvezza stessa del Faraone che è in gioco [22]. E per questa via divengono perfettamente comprensibili anche la collera ed il furore di Dio, che sono a loro volta strumenti terapeutici (τὰ προσαγόμενα ἀπὸ τοῦ θεοῦ § 7,34) così frequentemente attestati nelle Scritture [23].

La figura di Dio come *technites*, che ha la scienza del suo operare, è di nuovo in opera in PA III 1.

Qui l'analisi del passo dell'Esodo avviene su due versanti: prima (§ 8) Origene discute la natura del Faraone, e confuta la tesi secondo cui il Faraone sarebbe di natura terrestre, quindi (§ 9) discute la interpretazione di quanti sostengono che da questo episodio risulti che Dio non è giusto né buono [24].

[21] In Phil. 27,12 Origene contrappone la sua esegesi a quella letterale degli gnostici (τῇ προχείρῳ λέξει δουλεύειν).

[22] I quattro τάχα nell'ultima frase del § 5 secondo Junod (in Origène, *Philocalie 21-27...*, cit.), 115, sarebbero destinati, piuttosto che a segnare l'incertezza di Origene, ad attenuare l'effetto di sorpresa che questa interpretazione audace non poteva mancare di provocare; vedi già Harl, *La mort salutaire...*, cit., 262 s.

[23] Si tratta di un'idea dell'apologetica giudaica e si spiega anche in ambiente giudaico-cristiano a fronte delle obiezioni gnostiche nei confronti del Dio dell'Antico Testamento; la morte salutare è inviata da Dio per punire i peccati, vedi anche *Hom. in Lev.* 14,4: deve trattarsi anche in questo caso di una esegesi giudaica: così Harl, *La mort salutaire...*, cit., 267 s. e Junod (in Origène, *Philocalie 21-27...*, cit.), 117 che evidenzia il riferimento di Origene alla sua fonte «l'Ebreo».

[24] Per una analisi della tecnica argomentativa in PA III 1 cfr. U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, Göttinger Orientforschungen 2, Wiesbaden 1982, 152-172; in particolare, 160-166. Berner è interessato all'individuazione della strumentazione retorica di Origene e alla compresenza nei suoi scritti di argomenti che si fondano sulla fede con elementi di «Rationalisierung».

La linea esegetica che Origene sceglie è «cumulativa»; inizia con l'illustrazione di due *paradeigmata*: la stessa pioggia che cade su terreni diversi e favorisce la crescita di piante diverse, domestiche e selvatiche – utilizzando un *paradeigma* paolino e citando espressamente Paolo [25]; il sole che ha effetti diversi, dissecca e rende molle [26]; Origene ammette poi anche la interpretazione sulla base dell'uso comune (già incontrato nella Filocalia), insistendo sul fatto che si deve considerare l'*ethos* di colui che parla, ed appoggiandosi di nuovo ad una esegesi paolina [27].

Un terzo argomento (§ 12) è introdotto con una formula che ricorre anche in Phil. 27, 6 [28]: «Poiché qualcuno può ritenere non persuasive e forzate queste interpretazioni <e poco solido l'argomento tratto dall'immagine dell'apostolo> vediamo anche nei profeti...». I profeti hanno invocato l'intervento e la punizione di Dio, ma Dio a volte interviene con lentezza per permettere (anche agli stessi peccatori) una «diagnosi» palmare dei loro *ethe* che è la premessa della terapia, e il riconoscimento, da parte del peccatore, della necessità dell'intervento terapeutico di Dio. Qui Origene insiste, servendosi del confronto con la prassi medica, sull'accettazione della terapia da parte del paziente; il non intervento di Dio crea le condizioni perché il peccatore deponga presunzione ed orgoglio, perché l'intervento del medico venga invocato e riconosciuto come efficace. È la stessa tematica che nella Filocalia veniva introdotta per l'esegesi di Osea.

Il comportamento di Dio è fondato su di una θεία κρίσις ed è οὐκ ἄλογος (§ 13): torna, introdotta con le stesse parole del capitolo 27 della Filocalia, la similitudine «così i medici... così Dio»: qui prevale il tema della lunghezza della soluzione terapeutica rispetto a quello, pur presente, della ingravescenza del male provocata dal medico; come il medico,

[25] Eb 6,7.

[26] Un confronto con l'azione del sole è anche nel passo relativo al Cantico dei Cantici che costituisce il § 13 di Phil. 27: il sole, che è bianco e splendente, rende neri. La Harl, *La mort salutaire...*, cit., 261, osserva che questi confronti hanno sullo sfondo un'interpretazione «non attiva» del verbo indurire; non è Dio che indurisce, ma il Faraone che per la sua natura diventa tale, indipendentemente da una azione particolare di Dio nei suoi confronti.

[27] Rm 2,4 ss. Non direi, come vorrebbe Berner, *Untersuchungen...*, cit., 163, che questo tipo di argomentazione sia riconducibile alla pratica di Aristotele che raccomanda di spiegare un concetto anche tenendo conto dell'uso linguistico comune.

[28] «Ma forse coloro che leggeranno queste parole le troveranno non persuasive, pensando che quello che abbiamo detto sia forzato... vediamo dunque se si può eliminare quest'elemento di non persuasività» e seguono esempi delle Scritture.

quando sospetta che un veleno si nasconda nella profondità del corpo, sceglie una terapia che punta alla certezza e stabilità dell'esito e lascia che per un lungo periodo di tempo permangano la infiammazione e la malattia, così anche Dio permette che i semi del male che sono nascosti in profondità, e che si sono radicati per la trascuratezza (ἀμέλεια) del peccatore, siano lasciati venire alla luce per essere poi vomitati: la guarigione sarà in questo modo più salda e non solo apparente, e sarà possibile la rigenerazione [29].

Il riferimento al veleno (ἰός) nascosto nel profondo evidentemente presuppone il modello della terapia della rabbia che è descritto dettagliatamente nel passo di Phil. 27, ma il contesto generale in cui ora Origene impiega questo motivo è diverso, e l'uso del riferimento al veleno meno preciso e più metaforico. Ovviamente non si possono fondare su questo questioni di priorità, anche se il maggiore sviluppo dell'esempio nell'estratto della Filocalia ne fa qualcosa di autonomo, come qui non è. Per l'importanza che si dà al fattore tempo a qualcuno è sembrato di vedere qui una ripresa della tematica (e degli argomenti) del *De sera numinis vindicta* [30]; anticipando i risultati di una analisi più dettagliata che seguirà, credo che si debba consentire con A.M. Malingrey [31], la quale proprio su questo punto della pazienza e della lentezza della giustizia divina ha riconosciuto tra Plutarco e la letteratura giudaico-cristiana molte affinità di tratti, ma tradizioni, e soprattutto lessico, totalmente diversi.

Il paragrafo 14 introduce una nuova similitudine, quella di Dio come agricoltore [32], che aspetta il momento opportuno per seminare, e si chiude con una formulazione parallela e ricalcata su quella conclusiva di Phil. 27 § 9: «Innumerevoli infatti sono le nostre anime, ed innumerevoli i loro caratteri, e numerosissimi i movimenti, i propositi, i progetti, gli impulsi (τὰ κινήματα καὶ αἱ προθέσεις καὶ αἱ ἐπιβολαὶ καὶ αἱ ὁρμαί) [33]; di tutto questo uno solo è l'ottimo amministratore (οἰκονόμος),

[29] La redazione di Rufino in questo punto accentua la descrizione degli aspetti patologici.

[30] Bostock, *Medical Theory...*, cit., 195 e nn. 24-25.

[31] A.M. Malingrey, *Les délais de la justice divine chez Plutarque et dans la littérature judéo-chrétienne*, Actes du VIIIe Congrès G. Budé, 1968, Paris 1969, 542-550.

[32] Crouzel-Simonetti rimandano a *C. Cels.* IV 69 dove ricorrono in successione il confronto col medico e l'agricoltore (che conosce i *kairoi*); ma, a parte la compresenza delle due tematiche, nello specifico lì si tratta piuttosto di medicina che non del medico.

[33] Questa terminologia, che non compare nell'estratto di Phil. 27, è probabilmente influenzata dalle osservazioni del capitolo iniziale di PA III 1, che esamineremo più avan-

Dio, che conosce i tempi e le medicine adatte, e le vie della terapia» (καὶ τοὺς καιροὺς ἐπιστάμενος καὶ τὰ ἁρμόζοντα βοηθήματα καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰς ὁδούς): come corollario di questa osservazione Origene avanza l'ipotesi che la morte del Faraone non sia la sua condanna ma l'inizio della sua salvezza.

Nel § 15 ritorna al tema principale, che è quello della consapevolezza del peccatore, che si deve volontariamente rivolgere a Dio come il paziente al medico, e dopo un breve *excursus* polemico sulla identità della figura di Dio nell'Antico e Nuovo Testamento, nel § 17 di nuovo Origene insiste sulla necessaria collaborazione tra uomo e Dio che si può attuare solo se Dio interviene con lentezza, quando l'uomo, come il malato, ha sperimentato il dolore e la gravità della malattia (del peccato).

Spero di essere riuscita a mostrare, parafrasando e mettendo in evidenza il filo della argomentazione di Origene [34], come la pratica medica offra ad Origene un modello complesso e versatile per la interpretazione del comportamento di Dio. Il medico, come l'agricoltore, possiede una *episteme*, sulla base della quale giudica (κρίνει) ed agisce razionalmente ed in vista del conseguimento di un fine che è buono; applicando il paradigma di Dio come medico Origene ottiene il doppio risultato di relegare tra gli ignoranti (ἀνεπιστήμονες) coloro che biasimano l'operare di Dio e di trovare una giustificazione per interventi apparentemente incomprensibili e violenti. Queste due motivazioni sono richieste dalla polemica antignostica. In positivo la relazione medico-paziente configura il modello di una collaborazione che nasce dopo un fiducioso riconoscimento della necessità e della forza dell'intervento di Dio a soccorso del peccatore, divenuto consapevole ormai che il male non si cura senza l'intervento del medico, che la terapia del peccato è lunga e dolorosa [35].

ti. Per i due termini πρόθεσις ed ἐπιβολή cfr. B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985, 231-233.

[34] Su questo tema si veda anche W.J.B. Boyd, *Origen on Pharaoh's hardened Heart: A Study of Justification and Election in St. Paul and Origen*, in «Studia Patristica» VII/1 (Texte und Untersuchungen 92), Berlin 1966, 434-442.

[35] Questo motivo è stato rilevato anche da Bostock, *Medical Theory...*, cit., 195 e n. 27 (che rimanda a PA II 7,3). Berner, *Untersuchungen...*, cit., 170 vede in tutto il primo capitolo di PA III la presentazione di una «synergistische Lehre» di libertà dell'uomo e provvidenza divina, che è in parte una ripresa della «Pronoia und Paideusis» di H. Koch (*Pronoia und Paudeusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin-Leipzig 1932). Un parallelo per questo aspetto della richiesta di terapia in Teofilo di Antiochia, *Ad Autolycum* I 7-8.

La pratica medica è spesso addotta dagli autori greci come modello di varie altre attività, a partire da Platone: poiché il *De sera numinis vindicta* di Plutarco è stato chiamato a confronto [36] per illustrare il testo di Origene, sarà bene esaminare più da vicino le strategie argomentative di questo testo. In esso troviamo, come punto di partenza (549e-550c) per la discussione sul problema della lentezza della punizione divina, che l'esempio della pratica medica – assieme a quello della musica e dell'arte militare, a cui però si fa solo cenno, e a quello di certe norme giuridiche – fornisce, a chi si accinga a parlare correttamente e piamente di dio, un modello di comportamento: come chi è ἄτεχνος, fondandosi su opinioni e congetture (ἀπὸ δόξης καὶ ὑπονοίας) non è in grado di giudicare la *dianoia* di chi possiede la *techne*, e dunque non si permette in quanto *idiotes* [37], di giudicare il medico perché ha praticato una incisione o una cauterizzazione [38] oggi e non ieri, più tardi e non immediatamente, nonostante che questo comportamento gli possa sembrare παράλογος (550b detto però del contenuto di alcune leggi) [39], così si deve ritenere che dio, che conosce meglio di chiunque altro il *kairos* (τὸν καιρὸν εἰδὼς ἄριστα 549f 6), applichi la punizione come un farmaco, nella quantità e nei tempi opportuni per ciascuno: (κόλασιν) οὔτε μεγέθους μέτρον κοινὸν οὔτε χρόνον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπὶ πάντων ἔχουσαν (550a 2). Qui vi sono gli stessi elementi di Phil. 27,4: la terapia come terapia dei singoli, il sapere del medico come conoscenza (ἐπιστήμη, 550b 2) del *kairos*, del tempo, della qualità, della quantità (ancora, secondo le parole di Plutarco, τὸ τότε καὶ πῶς καὶ μέχρι πόσου); l'opposizione tra conoscenza vera, che è possesso del *technites*, e la opinione infondata dell'*idiotes* [40].

[36] Cfr. Bostock, *Medical Theory...*, cit., n. 29.

[37] Plutarco assume qui l'opposizione (ἰδιώτης/τεχνίτης) tradizionale nella cultura greca ed elaborata già nel V sec.

[38] Incidere e cauterizzare, tagliare e bruciare, sono le due operazioni violente per eccellenza fin dai più antichi testi ippocratici e nella pratica terapeutica antica, cfr. V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia,* Torino 1986, 170 s., e costituiscono una sorta di formula fissa; essa è stata usata da Origene anche in *Hom. in Ez.* 5,1 (già notato da Bostock, *Medical Theory...*, cit., 194 n. 21) e in Proclo, per cui cfr. *infra* , p. 79 e n. 45.

[39] La apparente incomprensibilità di certe norme giuridiche è illustrata con esempi del diritto di Sparta, di Roma, delle leggi di Solone: evidentemente c'è un repertorio aggiornato di esempi celebri per illustrare la illogicità di certi fenomeni che richiedono una conoscenza più profonda di quanto risulta dalle apparenze.

[40] In questo senso sono anche le osservazioni a 562e «non siamo in grado di comprendere le cause per cui è meglio che ad alcuni sia concesso di continuare a commettere in-

Come in Origene, in Plutarco troviamo anche un accenno all'agricoltore che sa distinguere e giudicare (ὁ δὲ βελτίων κριτής) i terreni (552c 3 ss.) ed attendere il tempo del raccolto.

E ancora: il concetto che le terapie sono spesso dolorose viene illustrato da Plutarco con un esempio affine a quello che troviamo in Origene; per un popolo la tirannia o un governo oppressivo sono uno strumento di purificazione, dunque dio lascia che l'oppressione e la tirannia continuino fino a che il popolo non si sia purificato e non abbia conseguito la guarigione (553a). Queste considerazioni inducono a credere, dice Plutarco, che la punizione applicata al momento e nel modo opportuno sia da preferirsi alla punizione improvvisa ed immediata (553d). Sto qui estrapolando solo gli elementi comuni ad Origene, ma la articolazione degli esempi in Plutarco è molto più ampia e la tecnica dell'accumulo di argomenti pesantissima.

Esempi di pratiche terapeutiche, anche qui accumulati e veramente eterogenei, tornano nella sezione destinata alla trattazione della punizione che si realizza all'interno del *ghenos* sui discendenti, una apparente forma di ingiustizia (559e-560a). Non giudichiamo ingiusto, infatti, dice Plutarco, che per curare un dolore dell'anca si cauterizzi il pollice, né che per affezioni del fegato si scarifichi l'epigastrio, né che si curi la debolezza delle unghie dei buoi ungendo loro le corna o infine che si incida una vena per curare una oftalmia: la pratica terapeutica (che non appartiene tutta alla medicina razionale, anzi introduce elementi eterogenei) ci fornisce gli strumenti per accettare la dislocazione locale dell'intervento terapeutico, analogicamente dovremmo dunque accettare anche la dislocazione temporale dell'intervento della divinità.

Il paradigma medico sancisce dunque in Plutarco la «razionalità» (e la imperscrutabilità per l'uomo) delle ragioni dell'intervento della divinità [41], giustifica la varietà degli interventi in relazione alla varietà degli individui, in senso proprio o più ampio di intere collettività, ed infine

giustizia, mentre altri sono soppressi quando ancora soltanto la meditano: così alcuni farmaci non giovano a coloro che sono malati, ma sono efficaci per alcuni che, pur non essendo malati, sono però in una situazione più pericolosa di quella in cui si trovano i primi». Bostock, *Medical Theory...*, cit., 193 s. e nn. 19-20, osserva che fin da Ippocrate «different treatments and different diets were necessary for different individuals», e cita i passi di Origene che si appoggiano su questa dottrina (PA II 11,7; *Hom. in Num.* 27,1; *Hom. in Ez.* 3,8).

[41] Cfr. Malingrey, *Les délais...*, cit., 549.

offre uno strumento per l'interpretazione in chiave analogica della punizione che si realizza sui discendenti all'interno del *ghenos*.

Anche qui si osserva la versatilità del paradigma medico e la molteplicità dei suoi impieghi. Mi sembra però necessario sottolineare anche che Plutarco utilizza gli argomenti «medici» tra molti altri, e che il paradigma medico, pur fornendogli argomenti di un certo peso, non costituisce il nerbo della dimostrazione né ha un ruolo privilegiato.

E soprattutto, il paradigma medico agisce nello scritto di Plutarco per fornire norme per la comprensione delle operazioni di dio; manca del tutto l'elemento, che in Origene è così importante, della richiesta di terapia, della diagnosi del male, del processo di conoscenza che deve precedere l'intervento, della terapia assunta nel momento culminante del male, della consegna fiduciosa di sé nelle mani del medico e del rapporto di collaborazione tra medico e malato. Tutti elementi che sono tipici e caratterizzanti la medicina greca, ma che sarebbe assurdo tentare di estrapolare da un solo testo che tutti li conteneva.

Molto più tardi, i *Dieci problemi relativi alla Provvidenza* di Proclo, che si ritiene dipendano in gran parte da Plutarco [42], offrono ancora qualche elemento di riflessione sulla possibilità di ricostruire uno stemma delle fonti.

Nella risposta al problema VIII § 51 [43] sulla lentezza della punizione divina, Proclo dichiara che un intervento immediato (*mox*) non sarebbe proprio di una buona *techne* (*artificiale*, τεχνικόν): lo mostrano i giudizi dei medici veramente tali i quali dunque non considerano solo le malattie ma anche i diversi tempi in cui curare, e sanno attendere e non fanno violenza alle malattie che non sono ancora mature [44]; e dunque non si deve dare un giudizio non tecnico di un procedimento che è tecnico (come i non musici non discutono di musica). L'elemento che Proclo ha in comune con Plutarco, e con Origene, è quello della medicina come

[42] Si veda da ultimo D. Isaac, nell'Introduzione alla sua edizione per Les Belles Lettres, Paris 1977, 45.

[43] L'edizione curata da Isaac, presenta in appendice il testo greco di Isacco Comneno Sebastocrator, un rifacimento, in molti punti molto fedele, del testo di Proclo che in qualche caso ne migliora la comprensione rispetto ai dati della traduzione latina.

[44] «Manifestant medicorum iudicia eorum qui ut vere tales et non passiones solum, sed et tempora considerantium in quibus singula curari volunt, et expectantium illa... et non cogentium animas obviis (ἀπεναντίοις, sed ἀπεπάντοις legendum, cf. Isacco Comneno), ut aiunt, egritudinibus, dicentes curationum esse tempora».

ars, ma la lettera del testo è diversa: qui si gioca sul concetto di maturazione della malattia che non compariva negli altri due testi. Proclo utilizza inoltre il paradigma della medicina per istituire una scala di valore tra malattia – e conseguente terapia – del corpo e dell'anima (in una prospettiva platonica, e con una ripresa testuale di Platone): la malattia dell'anima è più grave e la sua terapia, «dika appellata, omnium medicinalium artium est enter magis artificiosa (τεχνικοτάτην) palam...». Ma, «maioris autem artis non delectari alios velocitate operationis»; l'aspetto spettacolare della medicina che opera più in funzione del pubblico, e del successo del medico, che in funzione del malato è un altro motivo topico nelle polemiche tra i medici: esso è evocato qui per la più importante delle terapie, quella dell'anima. D'altra parte un'anima che non viene punita immediatamente soffre perché permane in una situazione contraria alla sua natura; lasciare un'anima nel bisogno e nell'attesa di terapia è più doloroso che punirla, come per un corpo lasciare sviluppare un male che richiede incisione e cauterizzazione è più doloroso dello stesso subire l'incisione e la cauterizzazione [45]; coloro che apparentemente Dio lascia impuniti soffrono di più, e dunque sono in realtà puniti maggiormente [46].

Al § 55 Proclo propone una nuova interpretazione del problema del ritardo della punizione [47]: «troveremo una soluzione per il nostro problema se riflettiamo sul senso delle parole secondo cui Dio distingue «habitus animarum» ed inoltre se consideriamo che egli le determina, «secundum dignitatem... in punitionibus omnibus quanto et quali et tempore (τῷ ποσῷ τε καὶ τῷ ποιῷ καὶ τῷ χρόνῳ)». Qui, più esplicitamente che non in Plutarco, c'è infine un elemento che è importante in Origene: la sazietà del male; non è forse opportuno attendere la sazietà, quando «repleto (ἀποπλησθείσης) habitu hiis que secundum ipsum operationibus punitio locum habebit, post maturationem (φλεγμονήν) et akmen superinducto supplicio»? E ritorna il motivo tematico della «maturazione» che va insieme a quello della «akme» [48].

[45] «Sectiones et adustiones medicorum» ritornano al § 56,24.

[46] Variazioni su questo tema per tutto il § 53; seguono esempi che sono anche in Plutarco e la conclusione che «megalopatheia (id est magni patientia) doctor impassibilitatis est» (μακροθυμία διδάσκαλος ἀπαθείας ἐστί).

[47] «Oportet enim in nobis ignotis plures recogitare eorum que fiunt causas, aliis secundum aliam factis». Anche qui vale la tecnica dell'accumulo delle spiegazioni.

[48] Il § 59 (problema IX, sulla punizione divina che si attua nelle generazioni successive) ripropone infine l'esempio dei medici che curano le anche con una cauterizzazione sul

Dunque l'esame dei testi di tre autori cronologicamente abbastanza lontani mostra che quello del confronto con la medicina è un tema ricorrente, e trattato variamente; esso ha una tradizione retorico-filosofica, non direttamente medica: è probabile che anche Origene abbia ripreso un tema scolastico, comunque selezionando i materiali ed elaborandoli secondo le sue esigenze.

E ancora, nell'ambito delle possibili mutuazioni da un dominio di pertinenza comune alla riflessione filosofica e medica, vorrei aggiungere qualche annotazione a proposito della sezione che in PA III 1, 2-5 introduce e fonda la dottrina del libero arbitrio. I §§ 2-3, in cui Origene utilizza una classificazione, una scala degli esseri, sulla base dell'origine del movimento, hanno un riscontro abbastanza preciso in *De orat.* 6, 1-2 [49]. Al livello più basso si collocano gli esseri che sono mossi dall'esterno, poi seguono gli esseri che hanno in sé (ἐν ἑαυτοῖς) l'origine del movimento; e la distinzione tra i movimenti peculiari a ciascuno dei vari livelli (piante, animali, uomo) è fatta per mezzo di preposizioni (esseri che si muovono ἐξ, ἀπό, δι'αὐτῶν); ai vari movimenti corrispondono diverse facoltà (sensazione, logos) che producono diversi impulsi (ἀφορμαί, φαντασίαι); in cima alla scala sono collocati gli esseri razionali, che hanno la facoltà di giudicare, di distinguere le φαντασίαι, e dunque di decidere se assecondarle oppure no. I due passi di Origene, insieme ad un passo di Clemente Alessandrino (*Strom.* II 478 Pott = SVF II p. 205, fr. 714) e ad una testimonianza più tarda di Simplicio (*In Cat.* 306,18 Kalbfleisch = SVF II p. 161, fr. 499), sono entrati a far parte della raccolta delle testimonianze sulla fisica e la psicologia dello

lato opposto («ex opposito adurunt», ma Isacco Comneno ha τὸν ἀντίχειρα καίουσι), curano il fegato incidendo (ἀμύσσουσιν) l'epigastrio, e gli zoccoli ungendo le corna: «bisogna infatti agire sugli organi che devono essere curati non a partire dagli organi vicini ma da quelli *simpateticamente* connessi agli organi ammalati». Troviamo lo stesso set di esempi di Plutarco, appena un po' ridotto, ma una interpretazione totalmente nuova: la simpatia tra gli organi che è analoga alla «simpatia» (συμπάθεια) all'interno del *ghenos.*

[49] Per l'analisi del testo ed il confronto con PA cfr. Ph.J. Van Der Eijk, *Origenes' Verteidigung des Freien Willens in* De oratione *6, 1-2,* VigChr 42(1988)339-351. Per le fonti egli rimanda, 349 n. 14 a B. Darrell Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom,* ChH 35(1966)16 ss.; E. Osborn, *The intermediate world in Origen's* On Prayer, in *Origeniana secunda,* Roma 1980, 98.

stoicismo antico [50]: essi costituiscono un set di testimonianze omogenee anche se, come capita spesso, non perfettamente coerenti nei dettagli [51].

Origene fa riferimento ad uno schema dei diversi tipi di movimento e della scala degli esseri, ed evidentemente vi si attiene fedelmente, tenendo anche conto di alcuni punti che, nel quadro generale della dottrina che egli sta delineando, non lo interessano direttamente, è il caso della *rhysis* [52].

Vale forse la pena di segnalare ancora una testimonianza di questa dottrina che è sfuggita agli studiosi perché non è sistematica, ma che per questo è interessante, in quanto dimostra la facilità con cui lo schema poteva essere impiegato, e riconosciuto, nell'ambito di una trattazione di alto livello, si intende. Galeno ha utilizzato lo schema di classificazione degli esseri sulla base del movimento e delle facoltà ad esso connesse per giustificare una presunta incongruenza tra un passo del *Timeo* ed il resto della produzione platonica sulla sensibilità delle piante. Nello scritto edito da Kühn come *De substantia facultatum naturalium* (IV 757-66) [53], distinguendo quanto è necessario conoscere per la pratica medica da quanto è invece richiesto da una conoscenza filosofica più precisa (ἀκριβής) ed è destinato ad essere detto in contesti di discussio-

[50] Questo è dovuto specialmente alla presenza dei termini *hexis, physis*, che sono propri della fisica stoica; l'Anonimo Londinese (ed. H. Diels, Supplementum Aristotelicum III 1, Berlin 1893) tramanda – nella sezione in cui discute le *apophorai* – una osservazione relativa alla diversità di comportamento tra una pianta viva ed un pezzo di legno reciso dalla pianta, osservazione che ha un corrispondente in *De orat.* 6, ed usa la stessa terminologia: cfr. XXXIII 5 καὶ μὴ ἀπὸ φύσεως διοικουμένων.

[51] Per la analisi di questi testi si veda Inwood, *Ethics and Human Action...* , cit., 18-27. Inwood ritiene che le testimonianze di Origene siano quelle che meglio riflettono la organizzazione del discorso nello stoicismo antico.

[52] PA III 1,2 (196.6-7) ὑπεξῃρήσθω δὲ νῦν τοῦ λόγου τὸ κίνησιν λέγειν τὴν ῥύσιν τῶν σωμάτων; su questo fenomeno cfr. Anon. Lond. XXII 8 ss.: «da tutti i corpi escono in continuazione degli effluvi, più abbondanti dagli esseri dotati di *psyche* che dagli *apsycha*, a causa del calore e del movimento»: seguono esempi tratti dal mondo degli esseri inanimati, dalle piante, dagli animali (irrazionali) per arrivare alla dimostrazione che *apophorai* emanano anche dall'uomo. Il termine tecnico è *rhysotes*. La stessa teoria è attestata dal commento al *Teeteto*, BKT II, col. 71. Non sono in grado di dire se le divergenze nella presentazione della dottrina tra PA e *De oratione* sono tali da far pensare ad un approfondimento del tema da parte di Origene, come vorrebbe Van Der Eijk, *Origenes' Verteidigung des Freien Willens...*, cit., 347 s., ma preferirei attribuirle ad una diversa strategia argomentativa.

[53] Un frammento del *De suis placitis*, ora noto anche attraverso una traduzione latina che sta per essere pubblicata nel CMG da V. Nutton.

ne più ristretti, Galeno attribuisce (p. 759) alle piante l'origine del movimento in sé (ἐν αὐτοῖς) e la sensazione di ciò che è loro proprio o non proprio; gli animali hanno in più, rispetto alle piante, i sensi, il movimento dell'appetito (καθ' ὁρμὴν κίνησις) e le facoltà di attirare, secernere, di ritenere e di modificare, che sono facoltà fisiche, non psichiche, sottolinea Galeno. E più oltre (p. 765) Galeno ribadisce che Platone ha ragione di dire che le piante sono dotate della sensazione delle cose che sono loro adatte o non adatte, e che per questo è corretto chiamarle animali (ζῷα), e insieme è giusto non privarle del movimento ἐξ αὑτῶν. Dal tono della discussione si evince che Galeno fa uso di un patrimonio di nozioni generalmente accolte con le quali si presume familiarità.

Dalla riflessione medica, come ha recentemente ribadito S. Schröder [54], dipende anche in gran parte la sistematizzazione delle teorie delle cause che è strettamente connessa a quella dell'origine del movimento e del determinismo. Questo è un problema di portata più generale che, per quanto si riferisce alle fonti di Origene, il quale usa l'espressione αἰτία αὐτοτελής (PA III 1, 4, 199.3), penso non possa essere approfondito qui al di là del giusto riconoscimento di una particolare affinità con Clem. Alex., *Strom.* VIII 9 (= SVF II 119, fr. 346) [55]. Mi preme invece sottolineare come tutto il discorso di Origene, in positivo, tenda a valorizzare in questa sezione del testo, il lungo processo di educazione che è premessa necessaria per l'esercizio del giudizio (τῷ πλείονα μαθήματα ἀνειληφότι καὶ ἠσκηκότι, ... ὁ λόγος ... ἰσχυροποιηθεὶς καὶ τραφεὶς τῇ μελέτῃ καὶ βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασιν, § 4, 199.7 ss.)[56]; il *logos paideutikos* secondo Origene, fa fronte alla presunta, e vanamente invocata, debolezza della costituzione naturale (§ 5, 200.5-6), l'esperienza dimostra infatti la possibilità di modificare (addomesticare) le nature più «selvatiche» e la possibilità della degenerazione di quelle più equilibrate; questi fenomeni vengono analizzati in relazione con le diverse età dell'uomo (§ 5, 200.7 ss.). Anche questa *paideia* è fortemente intessuta di problematiche che sono proprie della riflessione sulla dietetica del corpo e dell'anima che comincia a definirsi con chiarezza in Platone e che arriva, attraverso i più vari canali, fino a

[54] *Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der Stoische Determinismus*, «Prometheus» 15(1989)209-239; 16(1990)5-26; 17(1990)136-154.

[55] Schröder, *Philosophische und medizinische Ursachensystematik...*, cit., 215.

[56] Si ricordi la *ameleia* in Phil. 27, 13.

Galeno [57]. Anche questi sondaggi mi sembrano in sostanza confermare quanto risulta dalla prima parte dell'indagine: Origene conosce ed usa materiali e tecniche argomentative che sono state elaborate dalla indagine filosofica greca e ne fa uso articolando i vari elementi in maniera indipendente e costruendo il suo discorso in maniera totalmente autonoma dalle fonti.

[57] Cfr. G. Wöhrle, *Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre*, Hermes Einzelschrift, Heft 56, Stuttgart 1990, in particolare 194 s.

L'interpretazione origeniana di Mc 4,10-12: aspetti e problemi della difesa del libero arbitrio

di Adele Monaci Castagno

In *Perì Archôn* (= PA) III 1, 7 [1], nel novero dei passi scritturistici che sembrano minacciare il libero arbitrio, compare un solo passo preso dai Vangeli. Si tratta della risposta data da Gesù a chi gli chiedeva come mai egli parlasse in parabole ai «molti» [2]: «perché – egli replica – pur vedendo non vedano e pur ascoltando non intendano e non comprendano, affinché non si convertano e non sia loro perdonato». Nel punto previsto dal piano del trattato, Origene affronta l'ἀπολογία [3] della dura risposta del Signore; al commento di tale sezione del PA ed ai problemi da essa suscitati in relazione al tema delle caratteristiche della polemica antieretica ed al tema della preesistenza delle anime, è dedicata la prima parte del mio contributo. L'analisi dell'interpretazione dello stesso episo-

[1] Nell'articolo ho utilizzato le seguenti abbreviazioni dei titoli delle opere origeniane: PA = *Peri Archon;* Co.Io = *Commento al Vangelo di Giovanni;* Co.Mt. = *Commento al Vangelo di Matteo;* Co.Mt.S. = *Serie* (*lat.*) *del Commento al Vangelo di Matteo;* Co.Rm. = *Commento all'Epistola ai Romani;* C.Cel. = *Contro Celso;* Dial. = *Dialogo con Eraclide;* Ho. = *Omelia* (tale abbreviazione è seguita dall'indicazione del libro della Bibbia commentato dall'omelia stessa); Fil. = *Filocalia.* I passi origeniani – quando non è stato precisato diversamente – sono seguiti dall'indicazione della pagina e della linea dell'edizione critica utilizzata, cioè *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten* (*drei*) *Jahrhunderte* (voll. I-XII).

[2] PA III 1,7, p. 205,8. Si noterà che qui la citazione è secondo il testo di Marco, cui però l'esegeta sovrappone un particolare piuttosto rivelatore di quello che sarà uno dei punti principali di riferimento della sua esegesi. Infatti là dove Marco usa l'espressione τοῖς ἔξω per riferirsi a coloro cui sono destinate le parabole e Matteo semplicemente ἐκείνοις e Luca τοῖς λοιποῖς, Origene usa l'espressione τοῖς πολλοῖς che nel suo linguaggio indica un gruppo ben preciso: i «molti», i *simplices*, i «piccoli» costituiscono la gran massa dei fedeli caratterizzata sia da uno scarso progresso nella lotta contro il peccato, sia da una conoscenza molto limitata delle verità spirituali. Su questo punto cfr. *infra* nn. 48-50.

[3] PA III 1,16, p. 224,5.

dio evangelico nelle altre opere origeniane e l'influenza, che su di essa ha esercitato l'interpretazione gnostica, ne costituisce la seconda parte.

I.1. *La posizione degli eterodossi*

Origene inizia, come di consueto [4], con la messa in scena di un avversario che espone la propria posizione nella forma di un ragionamento anapodittico che avrebbe scelto uno stoico [5]: se colui che ascolta gli insegnamenti nella forma più chiara si converte in modo da ottenere la remissione dei peccati e se l'ascolto di insegnamenti siffatti non dipende da lui ma dal maestro, allora la salvezza o la perdizione non deriva da costui. Anche se espressa in forma molto rielaborata, più attenta alle deduzioni che non all'esposizione vera e propria, l'esegesi gnostica di Mc 4,10 e paralleli non è completamente ricostruita. Mi soffermerò su questo punto più avanti; per ora mi limito ad anticipare che dagli scritti di Nag Hammadi come dalle fonti eresiologiche emerge che gli gnostici si erano in effetti serviti delle parole evangeliche; da esse ricavavano l'idea che Gesù avesse trattato le dottrine più segrete in forma parabolica per tenerne all'oscuro coloro cui non era destinata la gnosi e con questa la salvezza [6].

Subito dopo, Origene inserisce nel passo evangelico una cesura interessante; la difesa non gli sembra particolarmente difficile fino all'ultima frase del v. 12. Fin qui si sarebbe potuto spiegare l'atteggiamento del Salvatore alla luce della sua prescienza: egli sapeva che «quelli di fuori» non sarebbero stati virtuosi e dunque non voleva che ascoltassero le dottrine più mistiche. Invece l'aggiunta «affinché non si convertano e non sia perdonato loro» rende la difesa più difficile [7]. Origene non sembra presentire nessuno degli spinosi problemi che la pericope marciana solleva nella critica contemporanea, e, da un punto di vista let-

[4] PA III 1,8, p. 206,13; 15, p. 221,9; 18, p. 229,9; 20, p. 234,6.

[5] J.M. Rist, *The importance of stoic logic in the Contra Celsum*, in H. Blumenthal-R.A. Marcus (edd.), *Neoplatonism and early christian thought*, London 1981; L. Roberts, *Origen and stoic logic*, TAPhA 101(1970)433-444; Origène, *Commentaire sur S. Jean*, par C. Blanc, t. IV (SC 290), Paris 1982, 382 ss.

[6] A. Orbe, *Parabolas evangélicas en San Ireneo*, I, Madrid 1972, 25-27 e *infra*.

[7] PA III 1,16, p. 224,5.

terale [8], non fa alcun tentativo per attutire l'asprezza delle parole di Gesù. Ne trae anzi partito per un primo attacco contro gli eterodossi che vengono qui accusati di assumere un comportamento incoerente: mentre, per quanto concerne Antico Testamento (= AT), vanno a caccia di quelle espressioni e di quei passi che rivelerebbero l'esistenza di un demiurgo crudele, per dimostrare che non vi è bontà nel creatore, trascurano nel Nuovo Testamento (= NT) episodi molto simili come quello appunto di Mc 4,10. Da una parte, dunque, vi sono gli gnostici che sostengono la loro tesi in modo irragionevole, dall'altra Origene, che presenta l'unità del Dio dell'AT e del NT anche come conseguenza di un metodo di indagine correttamente applicato. Già in altre parti del PA, ed a proposito dello stesso problema, Origene aveva mosso una identica obiezione [9] e, del resto, essa già apparteneva all'arsenale eresiologico. La troviamo, ad esempio, in Ireneo, che cita proprio Mc 4,10 ss. per dimostrare che nel Vangelo si trovano parole altrettanto dure di quelle pronunciate nell'AT nei riguardi di Faraone [10]. L'osservazione di Ireneo appare in un contesto di orientamento molto diverso da quello di Origene, ma, se ci limitiamo al piano argomentativo, l'unica novità introdotta dall'Alessandrino è quella di aver collegato il caso particolare ad una metodologia più generale espressa in un linguaggio tecnico. Origene mostra qui di non perdere mai di vista il carattere per così dire didattico della sua trattazione. Prima di iniziare l'interpretazione dei passi difficili, egli dice esplicitamente di farlo: «affinché ciascuno, a partire dai passi che abbiamo presentato e dopo averne scelto di simili che gli sembrano negare il libero arbitrio, sia in grado di esaminarne la soluzione» [11].

Per comprendere a fondo l'interpretazione origeniana è opportuno interrogarsi sulla natura e sui limiti della sua presentazione delle idee degli avversari, presentazione che non è priva di alcune anomalie. Non si può non notare ad esempio che l'Alessandrino sembra contraddirsi nello spazio di poche righe. Dopo aver esposto le obiezioni del suo avversario, e, forse, troppo ansioso di sottolineare la debolezza argomentativa degli «eterodossi», rimprovera loro proprio di trascurare quei passi

[8] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich 1947, 7-10; V. Fusco, *Parola e regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34), nella prospettiva marciana*, Brescia 1980, 223 ss.

[9] PA II 5,2, p. 134,28.

[10] *Adv. Haer.* IV, 29,1.

[11] PA III 1,7, p. 204,11.

del NT di contenuto assai simile a quelli incriminati dell'Antico. E aggiunge subito dopo: «Infatti anche secondo il Vangelo, appare che il Salvatore, come essi stessi dicono a proposito delle parole precedentemente citate, non parla chiaramente per questo motivo: perché gli uomini non si convertano e, una volta convertiti, non diventino degni della remissione dei peccati» [12].

Il maestro alessandrino, dunque, sembra attribuire agli stessi interlocutori due comportamenti divergenti riguardo a Mc 4,10-12 e paralleli: essi l'avrebbero utilizzato per dimostrare l'inesistenza del libero arbitrio e, nello stesso tempo, si sarebbero resi colpevoli di non averne tenuto conto nell'elaborazione delle loro tesi dualistiche. I motivi di questa svista si dispongono su livelli diversi di profondità, bisognerà infatti chiarire come, nel caso particolare, può essersi prodotta e, in seconda battuta, il perché, collocandola nel contesto più generale del tipo di presentazione delle dottrine gnostiche che caratterizza il PA. Fino PA III 1,16 Origene ha seguito uno schema espositivo preciso: citazione del passo, esposizione dell'interpretazione avversaria, soluzione. In PA III 1,16, fra il secondo e terzo punto si insinua l'*excursus* sulla debolezza argomentativa degli eterodossi.

Come ho già accennato [13], il passo evangelico era stato già accostato – nell'*Adversus Haereses* – ai problemi posti da Es 4,21 per dimostrare l'unità dei due testamenti anche sotto il profilo della severità dell'intervento di Dio. Le parole evangeliche citate secondo la redazione di Matteo, erano addotte in seconda battuta rispetto a Mt 24,41, riguardante il fuoco eterno destinato ai malvagi. Origene conosce certamente questa tradizione perché, quando in PA II 5,2 avanza l'argomento della contraddittorietà del ragionamento eresiologico, è proprio il passo di Mt 24,41 e, in generale, i passi evangelici riguardanti il giudizio a costituire la prova scritturistica. In PA III 1,16, Origene non fa che sovrapporre allo schema da lui prescelto e costantemente applicato alla discussione, quest'altro argomento, frutto in un certo senso di una associazione spontanea legata a Mc 4,10-12 e paralleli, argomento non di secondaria

[12] Non ha senso qui interpretare ἐπὶ τῶν προτέρων, riferito all'AT di cui Origene parla immediatamente prima, dicendo che gli eterodossi non hanno, riguardo all'AT, lo stesso tipo di atteggiamento che adottano verso il NT (cfr. su questo punto, Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg v. H. Görgemanns-H. Karpp, Darmstadt 1985, 523, n. 56). Con l'inciso, Origene intende richiamare il punto di partenza di tutta la sua argomentazione.

[13] Cfr. sopra n. 10.

importanza e che non aveva ancora trovato una sua collocazione all'interno di un trattato che si proponeva anche come una sorta di manuale per coloro che intendevano avanzare in quelle aree ancora libere per la ricerca teologica.

La giustapposizione è piuttosto maldestra e può trovare una prima spiegazione nel fatto che il *Perì Archôn* non era opera destinata alla pubblicazione e quindi ancora priva del necessario lavoro di revisione [14]. Ma la ragione più profonda va ricercata nell'orientamento complessivo della presentazione origeniana delle dottrine eterodosse. Gli studiosi sono spesso stati colpiti dalle imprecisioni, se non da veri e propri errori, e dalla superficialità, con cui Origene presenta le dottrine e le idee dei diversi gruppi eretici, come se non le conoscesse con sufficiente chiarezza, cosa che appare in contrasto con quanto si sa dei suoi contatti personali e delle sue conoscenze in merito. Le valutazioni di tale situazione sono state diverse: nella sua polemica, Origene, in parte, avrebbe ripreso i luoghi comuni degli eresiologi precedenti e, in parte, rifletterebbe la «vulgäre Gnosis» del III sec., soprattutto per quanto riguarda la sua affermazione mille volte ripetuta, anche nel PA, che secondo gli eterodossi le anime sarebbero «naturaliter salvandae vel periturae»[15]. Per altri invece, le cui considerazioni riguardano proprio quest'opera, ciò sarebbe un indice della riduzione operata dalla controversia nei riguardi di un patrimonio di idee che ha perduto di mordente e di attualità e che perciò può essere ricondotto a due o tre idee fondamentali da ripetere in modo meccanico a scopi apologetici [16].

Credo che nuovi elementi alla discussione potrebbero emergere, analizzando il testo che ci interessa da un punto di vista diverso: esso con-

[14] Hier., *Ep. ad Pamm.* LXXXIV, 10; cfr. su questo aspetto anche U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, Wiesbaden 1982, 156.

[15] H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen 1967, 70, ritiene che una simile presentazione del pensiero gnostico «wird für die vulgäre Gnosis zu Origenes' Zeit auch seine Richtigkeit haben», ma non avrebbe la stessa attendibilità per quanto riguarda i principali pensatori gnostici del II sec. Sul dibattito intorno a questo problema: L. Schottroff, «*Animae naturaliter salvandae*», in W. Eltester (ed.), *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, 92-93; E. Pagels, *The Johannine Gospel in Valentinian Exegesis*, Nashville-New York 1972, 99.

[16] A. Le Boulluec, *La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn*, in *Origeniana*, Bari 1975, 53 e, dello stesso, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe siècles)*, II, Paris 1985, 509-513; ma il peso considerevole che la polemica antignostica conserva nella predicazione origeniana fa pensare ad un problema ancora scottante: cfr. A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987, 113-115.

siste nel leggere il testo, badando non a quanto esso potrebbe tradire o rivelare delle posizioni gnostiche o marcionite, ma piuttosto a quanto esso manifesta delle intenzioni specifiche dell'autore riguardo ad esse.

Egli non appare affatto interessato a mettere in luce la diversità dei modi con cui i diversi gruppi eterodossi pervenivano all'eliminazione del libero arbitrio; il suo interesse specifico è quello di porre l'accento sull'unicità della minaccia che essi rappresentano per questo principio fondamentale per la vita etica. Tale intenzione è particolarmente evidente nei «sommari» che punteggiano il trattato; il primo che incontriamo apre la serie di *testimonia* in favore del libero arbitrio: «Che il vivere bene sia opera nostra e che Dio richieda questo da noi, non come cosa proveniente da lui o da un altro, o, come ritengono alcuni, dal destino, ma come opera nostra, ne darà testimonianza il profeta Michea...» [17].

A questa formulazione, che riassume la posizione della grande chiesa e che si ripete più volte [18], corrisponde, al negativo, la seguente, che ritorna secondo uno schema quasi identico nel corso di tutto il trattato: « Non dipende da noi osservare i comandamenti e salvarci, oppure trasgredirli e perderci...» [19]. Con tale formula, con cui Origene presenta la conclusione dei ragionamenti ipotetici dei suoi avversari, egli intende attirare l'attenzione sulla conseguenza comune cui portavano per strade molto diverse le idee gnostiche e marcionite sull'uomo. Questi «sommari» in cui compaiono inoltre espressioni tecniche quali τὸ ἐφ'ἡμῖν e τὸ αὐτεξούσιον, elaborate all'interno di tradizioni filosofiche estranee alle correnti gnostiche, raggiungono un così alto grado di stilizzazione da poter essere attribuiti indifferentemente sia ad un valentiniano che ad un marcionita. Essi, che rivelano con maggiore evidenza la volontà omologatrice di Origene, invitano a rileggere in questa chiave l'intera argomentazione del trattato. Un'attenta lettura rivela che soltanto quei passi dedicati alla dottrina delle diverse nature possono essere considerati un riferimento ad una particolare corrente eterodossa [20], ma ciò non sem-

[17] PA III 1,6, p. 201,7.

[18] *Ivi*, p. 202,8; 203,9.

[19] *Ivi*, III 1,7, p. 204,7, attribuita a τὸ ἐναντίον: « τὸ μὴ ἐφ'ἡμῖν τυγχάνειν τηρεῖν τὰς ἐντολὰς καὶ σῴζεσθαι καὶ τὸ παραβάινειν αὐτὰς καὶ ἀπόλλυσθαι », III 1,15, p. 221,11; 20, p. 234,11; 21, p. 236,21.

[20] Cfr. PA III 1,8, p. 206, 12-207,6; 18, p. 229,11-12, in cui compaiono termini tecnici (χοϊκός / πνευματικός) del valentinianesimo, la cui antropologia è comunque presentata in modo parziale, dal momento che Origene non fa menzione dell'esistenza di una terza categoria di anime: gli psichici.

bra valere per quelle parti in cui l'attacco al libero arbitrio viene presentato come conseguenza di un certo modo di giudicare l'azione di Dio riguardo alle sue creature, parti in cui si riconosce normalmente un'intenzionalità polemica rivolta esclusivamente al marcionismo [21].

Queste considerazioni trovano in PA III 1,16 una conferma evidente; vedere in questa parte una componente antimarcionita non è accettabile per più ragioni [22]: se effettivamente qui Origene avesse voluto alludere alle idee di Marcione, non avrebbe potuto scegliere argomento più debole. Quella parte del versetto di Marco in cui l'Alessandrino individua la difficoltà maggiore manca nel passo parallelo del Vangelo di Luca, l'unico accettato da Marcione; la critica metodologica di Origene non avrebbe avuto, dunque, nel caso particolare, alcun mordente. Inoltre PA III 1,16 non si distacca dalle linee generali del resto del trattato. La conclusione del ragionamento dell'avversario è il calco delle formulazioni analoghe che abbiamo osservato nel corso di tutto il trattato [23]. L'intenzione di sottolineare i tratti comuni delle opinioni eterodosse è qui evidente anche nel modo in cui riferisce la loro posizione relativa al Dio dell'AT; egli la riassume affermando che per essi «non vi è bontà nel creatore»[24], espressione che, come ho già detto, potrebbe essere sottoscritta sia da un marcionita, sia da uno gnostico. Agendo in tal modo Origene riesce, qui come altrove, a consegnare al suo lettore un'immagine unitaria del fronte eterodosso, cosa che rende più facile sia la *pars destruens*, sia la *pars construens* del suo lavoro. Questa operazione, in cui egli cerca di distillare il succo di elementi diversi, non sempre gli riesce bene; in PA III 1,16 vediamo attribuiti alle stesse persone due comportamenti contrastanti rispetto a Mc 4,10 ss., ma essi non lo sono dalla particolare ottica da cui li guarda Origene, perché entrambi i comportamenti, reali o soltanto ricostruiti in base alla presunzione di come uno gnostico avrebbe potuto reagire di fronte alla difficoltà, convergono, sia pure percorrendo vie diverse, nel distruggere il libero arbitrio.

[21] Come pensa J. Rius-Camps, *Orígenes y Marción. Caracter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del* Peri Archôn, in *Origeniana*, cit., 306. PA III 1,9, p. 209,10.

[22] Cfr. anche H. Görgemanns u. H. Karpp, cit., 523.

[23] *Ivi*, p. 224,3.

[24] *Ivi*, p. 224,14.

I.2. *La soluzione proposta da Origene*

Anche in PA III 1,17 si annida un problema di interpretazione del testo. All'inizio, Origene avanza l'argomento già proposto riguardo all'indurimento di Faraone. Il comportamento di Dio è assimilato a quello di un medico che rinuncia alla cura immediata di un male per non ingenerare nel malato un senso di falsa fiducia. In questo modo egli eviterebbe eventuali e più gravi ricadute legate al fatto che il paziente non evita i comportamenti sbagliati che hanno dato origine al male. Il sostegno teologico di tale argomento è la prescienza divina: Gesù non si sarebbe espresso più chiaramente perché sapeva che i suoi uditori non avrebbero perseverato nella loro conversione e per impedire una ricaduta più dolorosa. Subito dopo Origene osserva:

«Ma forse essi, che stavano pagando il fio dei peccati precedenti, commessi contro la virtù, dopo averla abbandonata, non avevano ancora compiuto il tempo opportuno in cui, dopo essere stati abbandonati dall'aiuto divino ed essersi saziati ancor di più dei mali seminati da loro stessi, saranno infine chiamati ad un pentimento più fermo, senza ricadere così presto nei peccati di prima, quando oltraggiavano il valore della virtù e si consegnavano al peggio» [25].

È possibile vedere nell'espressione τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων un riferimento alla preesistenza delle anime? Su questo punto la traduzione di Rufino non ci è d'aiuto; essa riprende ed amplia gli argomenti precedenti: il Signore, nella sua prescienza sapeva che si sarebbe trattato di una conversione prematura e temporanea; pertanto, con il parlare in parabole, ha voluto allontanare da costoro un castigo successivo inevitabilmente più grave. Soltanto quando essi – prosegue Rufino – si sentiranno sazi della loro malizia e proveranno orrore dei loro peccati, potrà allora manifestarsi la parola di Dio, «perché in tal modo ciò che è santo non sia gettato ai cani, né le perle ai porci (Mt 7,6)» [26].

Il passo di Rufino, più lungo ed elaborato, contiene alcuni elementi comuni al testo della *Filocalia:* l'idea del tempo opportuno e quella della sazietà dei mali come premessa ad un pentimento definitivo, cui si aggiunge la citazione di Mt 7,6 che manca nel testo greco. Essa è tipicamente origeniana [27], ma lo è a tal punto che potrebbe essersi presentata

[25] *Ivi*, p. 226,11.

[26] PA III 1,17, p. 226,35.

[27] Origène, *Traité des Principes*, par H. Crouzel et M. Simonetti (SC 269), Paris 1980, t. IV, n. 92.

spontaneamente alla mente di Rufino che si trovava nella necessità di trovare un degno *explicit* alla sua lunga digressione. L'elemento in cui il testo greco è irriducibile a quello latino è l'accenno ai «peccati precedenti», che cambia completamente l'interpretazione del comportamento di Gesù. A me sembra che il testo della *Filocalia* abbia maggiori probabilità di riflettere il testo origeniano, sia per quanto riguarda elementi stilistici, sia per motivi di logica interna all'argomentazione. Si noterà, in primo luogo, la presenza dell'espressione «τάχα δέ» che anche in altre parti del PA [28] serve come formula di passaggio per introdurre un nuovo sviluppo, presentato come ipotesi. Esso è, inoltre, più coerente del testo latino con la struttura logica dell'argomentazione di Origene. In PA III 1,16, egli aveva introdotto una cesura all'interno di Mc 4,10-12: una parte delle parole evangeliche si sarebbero potute spiegare facilmente ricorrendo alla prescienza di Gesù, mentre sarebbe stato più difficile spiegare la frase: «affinché non si convertano e non vengano rimessi loro i peccati». Ora, se stiamo alla traduzione di Rufino, che rimane all'interno dell'argomentazione sulla prescienza di eventi futuri, la soluzione proposta da Origene verrebbe meno proprio al suo compito più difficile ed urgente; mentre, se accettiamo il testo greco, possiamo pensare che proprio in questa nuova prospettiva egli vedesse la soluzione delle severe parole di Gesù.

Tuttavia, l'accenno ai «peccati precedenti», può essere presentato risolutivo del problema soltanto se vi si legge un'allusione alla preesistenza delle anime. Bisognerà, prima, però sgombrare il campo da un'altra possibile interpretazione: i peccati di cui qui si parla possono essere, più semplicemente, quelli «precedenti» all'incontro con Gesù? In questo senso si vedrebbe qui avanzata quell'interpretazione di Mc 4,10-12 che vede nella frase di Gesù una giusta punizione dell'incredulità e della durezza dei giudei. Tale esegesi non manca nell'opera origeniana; essa compare più volte nella predicazione, ma, là dove è possibile stabilirlo, sempre riferita alla redazione matteana dell'episodio biblico per ragioni che spiegherò più avanti [29]. In PA III 1,17, la genericità dell'espressione: «peccati commessi contro la virtù», senza alcun cenno alla situazione storica precisa che poteva avere determinato la risposta di Gesù, scoraggia, inoltre, a cercare in questa direzione.

[28] PA III 1,23, p. 241,6: καὶ τάχα; IV 2,5, p. 314,8: καὶ τάχα; IV 3,8, p. 335,4: τάχα γάρ; IV 3,10, p. 337,1: τάχα δέ.

[29] Su questo punto, cfr. sotto II.1.

Non si può, d'altro canto, non rilevare come la formula τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων sia diversa da quella che compare più avanti (PA III 1,22): πρεσβύτερα αἴτια, che indica inequivocabilmente la dottrina della preesistenza delle anime, come soluzione ai problemi posti da Gen 25,22 ss. Essi sono simili, per certi versi, a quelli posti da Mc 4,10-12, perché in entrambi Dio sembra determinare il destino dell'uomo indipendentemente dai suoi meriti, ma, nel caso di Esaù e Giacobbe, la scelta divina ha un effetto non soltanto negativo di esclusione, ma anche positivo di elezione ai fini di una missione. Era necessario pertanto un termine, come quello di «cause», che potesse indicare ambedue i motivi dell'intervento divino. Diverso il caso di Mc 4,10-12 che, applicando una punizione, non poteva che far presupporre «peccati» antecedenti.

Un elemento che rafforza l'ipotesi che i «peccati precedenti» alludano alla preesistenza delle anime è la constatazione che un riferimento ad essa ricompare nel testo latino poco più avanti, a proposito di Mt 11,21 («Guai a te Chorazim, guai a te Betsaida. Perché se in Tiro e Sidone fossero avvenuti i miracoli che sono avvenuti fra di voi, esse avrebbero fatto penitenza già da tempo vestendo il sacco e sedendo fra la cenere. Ma io vi dico: la sorte di Tiro e di Sidone sarà più sopportabile della vostra nel giorno del giudizio»). «Quelli di fuori» – osserva Origene – sono ammessi, se non alla comprensione, almeno all'ascolto della parola divina, mentre gli abitanti di Tiro ne sono esclusi. Dal punto di vista della difesa del libero arbitrio, ciò pone problemi di più forte intensità, ma di identico tenore di quelli avanzati da Mc 4,10-12. Anche la soluzione proposta è la stessa: come per quelli "di fuori", anche per i Tirii, verrà un momento più opportuno in cui l'ascolto della parola sarà l'avvio di un pentimento più fermo [30].

Subito dopo si osserva che lo studio di passi così oscuri e difficili non ha soltanto il fine intellettuale della ricerca, ma si tratta di combattere per preservare la pietà – τὸ εὐσεβές; Rufino: *regula pietatis* – verso Dio e suo Figlio, difendendo la sua multiforme provvidenza quando si prende cura delle anime immortali. Soltanto il testo latino aggiunge la frase: «Dal momento che l'economia umana non è racchiusa nei limiti di questa vita terrena, ma la condizione dei meriti precedenti è sempre

[30] La ripresa del passo di Matteo non è casuale; esso fa parte del folto gruppo di *testimonia* collegato in forma più o meno diretta all'indurimento del cuore di Faraone e che ritroviamo anche in altre parti dell'opera origeniana (cfr. *Fil.* 27,11, ed. J. Robinson, Cambridge 1893, 254,255).

causa della condizione futura e così sotto l'immortale eterna e giusta guida della provvidenza divina l'anima immortale è condotta alla somma perfezione».

Il chiaro riferimento alla preesistenza delle anime viene qui, dunque, presentato come soluzione a «difficillimi et obscurissimi loci», quindi non soltanto di Mt 11,21 ss., ma anche di Mc 4,10-12 [31]. Per me, non c'è dubbio che il testo greco e quello latino rechino traccia, in punti diversi, di un autentico sviluppo origeniano e che non si tratti di un'aggiunta successiva ad una prima stesura del trattato sul libero arbitrio [32], in quanto lo sviluppo è fortemente radicato nella logica complessiva dell'argomentazione origeniana.

La comprensione del testo richiede un ulteriore approfondimento: che cosa ha impedito che Origene si fermasse all'argomento della prescienza divina, per cui egli aveva oltretutto il conforto della tradizione esegetica precedente di Mc 4,10 e paralleli [33]? Il motivo va cercato negli argomenti con cui l'Alessandrino tenta di conciliare la prescienza di Dio con il libero arbitrio [34]. Possediamo, in particolare, due testi dedicati all'argomento: *Filocalia* 23,7-11, tratto dal III libro del *Commento al Genesi*, opera forse coeva al PA [35], e *Fil.* 25,1-4, tratto dal I libro del *Commento all'Epistola ai Romani*.

Preferisco partire da quest'ultimo perchè la trattazione prende l'avvio da passi biblici precisi di cui Origene vuole contestare l'interpretazione eterodossa: l'esegeta si ferma in particolare su Rm 8,28-30; egli precisa che vi è una successione negli atti di Dio. L'inizio di tutto è la prescien-

[31] L'espressione della *Filocalia* è ἐν τηλικούτοις καὶ τοιούτοις (p. 228, 1); Rufino: «In huiuscemodi difficillimis et obscurissimis locis». Normalmente egli usa il plurale *loci* per riferirsi a più passi scritturistici (cfr. PA II 4,2, p. 128,16; I 5,2, p. 70,11), e il singolare *locus* quando si riferisce ad un unico passo (III 1,16, p. 224,29). In un solo caso (II 3,2, p. 115,1), l'espressione «in his locis» è riferita ad un solo passo – piuttosto lungo – riportato immediatamente prima.

[32] Stranamente J. Rius-Camps, *Los diversos estratos redaccionales del Peri Archôn de Origenes*, RechAug 22(1987)5-65, p. 48-51, non fa cenno – fra i passi del PA relativi alla preesistenza, che, secondo la sua ipotesi, apparterrebbero al terzo strato redazionale dell'opera – a PA III 1,17. G. Dorival, *Nouvelles remarques sur la forme du* Traité des Principes *d'Origène*, RechAug 22(1987)67-108, glielo rimprovera, ricordando anche questo passo, ma soltanto nella traduzione latina (p. 76).

[33] Clem. Alex., *Strom.*, I,2,3; 13,2.

[34] Cfr. C. Micaelli, *Osservazioni su alcuni problemi teologici e filosofici del Commento di Origene all'Epistola ai Romani*, in *Origeniana IV*, Innsbruck 1987, 26-35.

[35] P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, 410.

za: Egli li ha predestinati soltanto perché è in grado di vedere in anticipo la catena degli eventi futuri [36] e, come nel caso di Paolo, l'inclinazione di certi uomini verso il bene e la loro completa dedizione alla virtù. Dio conosce, dunque, in anticipo i movimenti propri di ciascuno e li conosce non come necessari, ma come possibili. A questo punto l'Alessandrino accenna alla teoria dei possibili [37]; si tratta in realtà soltanto di una citazione colta e di un invito a chi è in grado di farlo, a penetrare nelle sottili distinzioni logiche che in effetti avevano caratterizzato le discussioni, sviluppatesi nella filosofia antica, intorno all'«argomento dominatore» ed intorno all'interrogativo: gli eventi futuri sono possibili o necessari [38]?

Fra le diverse soluzioni prospettate, due rappresentano bene le alternative fondamentali: da una parte, vi era, fra gli stoici, quella di Crisippo, che vedeva nella realtà una concatenazione necessaria delle cause, frutto di una mente ordinatrice del tutto fin nei minimi particolari. In tale prospettiva, il concetto di possibile sussiste soltanto come espressione dell'ignoranza umana. Infatti, se è vero che «un evento possibile è un evento che nulla impedisce che avvenga, anche se poi non avverrà» [39], è anche vero che ciò che impedisce che i non eventi avvengano, sono le cause di quegli eventi che avvengono. Soltanto dunque la nostra ignoranza ci autorizza ad asserire l'assenza di qualcosa in grado di impedire il prodursi dei non eventi.

Alla concezione stoica si contrapponeva quella dei medioplatonici; essi, riprendendo una terminologia aristotelica, ritenevano alcuni eventi necessari, quali ad esempio, il moto degli astri, altri «passibili» (ἐνδεχόμενα) di avvenire o non avvenire, cioè quelli dovuti al fato, o alla *techne*, o all'iniziativa morale degli uomini. In quest'ultimo ambito, il destino si presenta non come ciò che predetermina le scelte dell'uomo, ma come la legge che stabilisce che a certe azioni debbano seguire inevitabilmente determinate conseguenze. In tale prospettiva viene salva-

[36] *Fil.* 25, 2, p. 227,25: « τῷ εἱρμῷ τῶν ἐσομένων ».

[37] *Ivi*, p. 228,19: « ὁ περὶ δυνατῶν τόπος ».

[38] Discussione che ha coinvolto esponenti appartenenti ai principali indirizzi filosofici ellenistici: P.M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris 1960. Per una sintesi sul concetto di destino e di provvidenza: A. Magris, *L'idea del destino nel pensiero antico*, 2 voll., Trieste 1985.

[39] *SVF* II,959: M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1964, 102 ss.,182; M.E. Reesor, *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*, Phoe 19(1965)285-297.

guardata la libertà, ma si pongono limiti alla prescienza di Dio che non sa con certezza quale sarà l'esito di un'azione, anche perchè, diversamente, egli diventerebbe responsabile delle nostre cattive azioni [40].

Così Origene esprime la sua posizione, in cui si possono riconoscere sia la terminologia tecnica sia i temi principali del dibattito, «l'avvenimento è conosciuto in anticipo in questo modo: che avverrà, ma non avverrà per necessità, è invece passibile (ἐνδεχομένου τυγχάνοντος) di non avvenire, avverrà non ciò che è detto in modo congetturale, ma ciò che è preconosciuto con certezza» [41]. Ammettendo, da una parte, che Dio preconosca esattamente tutto quanto avverrà, e, dall'altra, che Dio lo conosca come possibile, Origene tenta di unire le caratteristiche attribuite dagli stoici al principio ordinatore del tutto, alla permanenza della possibilità come premessa della libertà, sostenuta da tutti quelli che, da Aristotele in poi, per strade diverse, si erano battuti contro il determinismo assoluto implicito nell'argomento dominatore. Attraverso quali passaggi speculativi egli pensasse di conciliare queste idee maturate all'interno di correnti di pensiero diverse, implicanti ontologie irriducibili, non è dato sapere. Siamo di fronte, come ho già detto, ad una dichiarazioni di intenti, più che ad una dimostrazione.

L'Alessandrino conclude l'argomentazione con alcune prove scritturistiche (1 Cor 9,27; 9,16) da cui si deduce che se Paolo non avesse risposto in modo positivo all'elezione, avrebbe potuto essere respinto da Dio [42].

Un ragionamento simile, anche se di segno opposto, compare in *Phil.* 23, ove Origene discute – sempre alla luce del libero arbitrio – il caso del tradimento di Giuda. Gesù conosceva in anticipo che sarebbe stato tradito, ma ciò non significa l'ineluttabilità dell'avvenimento. Ne sono prova alcune profezie che biasimano il comportamento di Giuda: se questi avesse tradito per necessità, il rimprovero non avrebbe avuto senso. Bisogna dunque ammettere che per lui vi fosse la possibilità di poter restare discepolo di Gesù. L'uomo infatti – così conclude l'autore – ha la facoltà di essere virtuoso e malvagio e, «dal momento che esistono

[40] Magris, cit., 573-579; J. Dillon, *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 b.C. to a.D. 220*, London 1977, 295-298; gran parte di queste idee si ritrovano nel trattato *Sul destino*, scritto verso la metà del II sec. dal peripatetico Alessandro di Afrodisia, che sembra aver influenzato anche Origene: cfr. C. Micaelli, cit., 8.

[41] *Fil.* 25,2, p. 228,25.

[42] *Ivi*, 25,4, p. 230,13.

queste due possibilità, chi non ascolta i richiami alla conversione e le parole educative si rivolge al peggio, e al meglio colui che cerca il bene e vi conforma la vita» [43].

Dall'esposizione si possono già intuire le difficoltà che sorgono allorché si tenti di interpretare alla luce della prescienza divina Mc 4,10-13 e Mt 11,21 ss. Nei passi riportati dalla *Filocalia*, Dio appare limitarsi a contemplare la concatenazione degli eventi futuri, nei passi evangelici vi interviene attivamente modificandola; là il libero arbitrio si conciliava con la conoscenza divina in quanto essa era prescienza dei possibili, in quanto cioè prevedeva la possibilità che l'uomo potesse ascoltare gli appelli alla conversione e farsi padrone del proprio destino spirituale, qui l'intervento divino sembra indirizzato proprio a minare il presupposto della scelta: la possibilità di ascoltare un chiaro appello alla conversione. Era necessario dunque l'appoggio di un altro argomento che presentasse il comportamento del Figlio non come frutto della prescienza di eventi futuri, ma come conseguenza di eventi passati, precedenti a questa vita terrena. I passi evangelici rappresentano una provocazione estrema alla dottrina del libero arbitrio, in un certo senso più grave di quella rappresentata da Gen 25,22 ss., da Ger 1,5, Lc 1,41, che potevano essere assorbiti – e di fatto lo sono stati [44] – nell'ottica della prescienza divina. Tuttavia, anche per quanto riguarda i passi evangelici, Origene ha trovato nel fornitissimo arsenale costituito dalla plurisecolare riflessione filosofica sul tema del destino, un argomento efficace. Non è difficile, infatti, individuare nell'idea della preesistenza delle anime la rielaborazione di motivi platonici [45], ma, soprattutto in questo caso particolare, medioplatonici, nell'idea di una provvidenza divina che regola il mondo per il tramite di un νόμος εἱμαρμένος, che non determina l'esistenza dei fatti, frutto del «ciò-che-sta-in-noi», ma appare piuttosto come garante dell'applicazione delle loro conseguenze.

[43] *Ivi*, 23,9, p. 196,16.

[44] A. Monaci Castagno, *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm 9, 9-21*, in *Origeniana II*, Bari 1980, 69-78; M. Harl, *La préexistence des âmes dans l'oeuvre d'Origène*, in *Origeniana IV*, cit., 238-258.

[45] Se mai, attraverso la lettura che di essi faceva Filone: G. Bostock, *The sources of Origen's doctrine of pre-existence*, in *Origeniana IV*, cit., 259-264.

II. *L'interpretazione gnostica e quella origeniana presente nelle altre opere*

È arrivato ora il momento di abbandonare il trattato del PA per chiederci quale risonanza abbiano avuto le stesse parole evangeliche nel contesto più ampio degli altri scritti origeniani. Per comprenderla a pieno non si può prescindere da quella datane dagli gnostici perché se è vero che il quadro emergente dal PA è condizionato dagli intenti specifici del trattato, esso non deve essere assolutamente confuso con quanto Origene conosceva effettivamente e con quanto egli aveva assimilato dal loro modo di porre il problema.

Nonostante l'accusa rivolta agli eterodossi di aver trascurato questi versetti evangelici, dai testi di Nag Hammadi e dalle fonti eresiologiche si evince che essi hanno, invece, goduto di una certa attenzione e per quanto riguarda aspetti di non secondaria importanza. Non compare tuttavia nei testi gnostici un commento continuato di Mc 4,10-12 e paralleli; si tratta piuttosto di inserzioni di immagini o spezzoni di versetti evangelici in scritti appartenenti a generi letterari disparati e in contesti trasformati rispetto a quelli di provenienza. È soprattutto la redazione matteana, più lunga, ad essere commentata; essa contiene la frase: «Così a chi ha sarà dato e, a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha», che, riletta in chiave gnostica, appare come la prova evidente che la gnosi sia riservata a pochi eletti, tali per natura. Secondo la *Sophia Iesu Christi,* i discepoli sono coloro «che hanno», cioè coloro che non sono nati da immondi contatti carnali, ma dal «Primo» che fu inviato e che è immortale: solo a costoro sarà data la gnosi [46]. Anche secondo l'*Apocalisse di Pietro* (copta), alle anime immortali, scelte in virtù della loro essenza, sarà data anche la conoscenza, mentre alle altre, «che non hanno», cioè che sono mortali e che perseguitano le prime, sarà tolto anche ciò che hanno [47].

Non si dimentichi, inoltre, che, sempre nella redazione matteana, gli gnostici potevano vedere confermate dal Salvatore le parole di Is 6,9-10, riportate in forma estesa: «Voi ascolterete e non comprenderete, guarderete, ma non vedrete. Perché il cuore di questo popolo è stato indurito, sono diventati duri di orecchi e hanno chiuso gli occhi, per non vedere con gli occhi, non sentire con gli orecchi e non intendere con il cuore e convertirsi, e io li risani». Nella chiusura dei sensi gli gnostici vedevano

[46] *Soph. Ies. Ch.* 2, ed. M. Tardieu, Paris 1984, 204.

[47] *Apoc. Pt. copt.*, ed. M. Krause-V. Girgis, Berlin-New York 1973, 177,19.

l'opera del demiurgo o dei suoi angeli, tesa ad impedire che l'uomo potesse aprirsi alla conoscenza dell'altro Dio [48]. In questi contesti è, però, difficile stabilire se l'oggetto dell'esegesi sia il testo profetico oppure questo, ripreso dal Vangelo di Matteo [49].

Più in generale, Mt 13,10-15 e paralleli ponevano la questione del parlare parabolico di Gesù con i numerosi interrogativi che esso suscitava ed ai quali gnostici e appartenenti alla grande chiesa davano risposte divergenti. Rimando, per una trattazione sistematica dell'argomento, al libro, già citato, di A. Orbe [50]; mi limito a riprendere alcune linee direttive della posizione eterodossa che saranno utili per comprendere la posizione di Origene. Per gli gnostici le parabole contengono misteri da cui sono esclusi non soltanto coloro cui non è destinata la gnosi, ma anche, prima della resurrezione, gli stessi discepoli. Soltanto durante il suo temporaneo ritorno sulla terra, Gesù affida ad alcuni di loro – spesso personaggi marginali della tradizione neotestamentaria – come spiegazione di esse, una *paradosis* segreta [51].

In che senso allora, Origene ha tenuto conto dei numerosi spunti e delle spinose questioni sollevati dall'esegesi gnostica di Mt 13,10-15 e paralleli [52]?

Bisognerà, innanzi tutto, mettere in evidenza la presenza di due diverse interpretazioni, secondo il pubblico cui Origene intende riferirsi. Nelle omelie egli preferisce tenersi sul piano storico-letterale con apertu-

[48] *Apocr. Iohann.*, ed. R. Kasser, RThPh 17(1967)9,9; 26,10; *Apocal. Iacobi 2*, ed. A. Boehlig-P. Labib, Halle-Wittenberg 1963, 82,7.

[49] Su questo aspetto, cfr. *La testimonianza veritiera*, a cura di C. Gianotto, Brescia 1990, 123-124.

[50] Orbe, cit., I, 3-33; J.M. Sevrin, *Paroles et paraboles de Jésus dans des écrits gnostiques coptes*, in J. Delobel (ed.), *Logia*. Mémorial J. Coppens, Leuven 1982, 517-528.

[51] Sullo sfondo di questa idea largamente diffusa nei testi gnostici, agisce però anche l'influenza del Vangelo di Giovanni, all'interno del quale i problemi del parlare parabolico, della sua comprensibilità e del pubblico cui questo era rivolto, sono posti in modo diverso dai Sinottici. In essi, Gesù usa le parabole sia per parlare alla folla, sia ai discepoli; soltanto a questi ultimi ne spiega in disparte il significato, che essi comprendono. Nel Vangelo di Giovanni è molto più accentuato il tema dell'incomprensione di Gesù da parte dei suoi discepoli e, in un caso, egli sembra rimandare ad un momento successivo l'adozione di un linguaggio più chiaro di quello parabolico usato fino a quel momento (Gv 16, 29). Cfr su questo punto: G. Iacopino, *Il Vangelo di Giovanni nei testi gnostici copti*, tesi di dottorato in corso di pubblicazione, pp. 326-333.

[52] Su questo argomento cfr. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, 245-246; H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Toulouse 1961, 251-253.

re su quello allegorico, di contenuto morale. Nell'omelia dedicata al commento di Is 6,9-10, vengono toccati tutti i temi principali di questo tipo di interpretazione. Mt 13,10-15 è considerato la realizzazione della profezia veterotestamentaria: i giudei del tempo di Gesù, infatti, pur ascoltandolo e vedendo le sue azioni, non ne hanno capito il vero significato, poiché avevano il cuore indurito dal peccato. Per tale motivo, il Signore, «fuori», parlava in parabole al popolo, mentre le spiegava ai discepoli, in disparte [53]. I giudei di allora sono figura di quanti, fra gli uditori di Origene, gravati dal peccato, non sono in grado di comprendere «sermonem spiritalem», «qui levis est», ma giungono soltanto ad ascoltare, «graviter», «litteram quae est gravis et occidens» [54]. Qui, come altrove, Origene evita di spiegare la pericope evangelica alla luce dei problemi che essa poteva suscitare in relazione al libero arbitrio, in linea, del resto, con una tendenza generale della sua predicazione [55].

Nelle opere destinate ad un pubblico più selezionato, Origene mantiene la spiegazione dei versetti evangelici all'interno dello stesso orizzonte di pensiero in cui l'avevano collocata gli gnostici, condividendone alcune idee fondamentali: a) le parabole contengono misteri profondi; b) soltanto pochi riescono ad accedervi; c) ciò non avviene senza un'iniziativa divina che ne rende manifesto il contenuto a costoro e non ad altri.

Sul primo punto non è necessario soffermarsi: tutta la Scrittura, secondo Origene, è densa di misteri e, dunque, anche le parabole. Queste sono citate, fra altri aspetti, per dimostrare che la dottrina cristiana non si rivolge soltanto agli «ignoranti», ma anche agli «intelligenti», che su di esse possono esercitare il loro acume interpretativo [56]. All'interno della Scrittura, la specificità delle parabole risiede – se la definizione di origine catenaria che leggiamo come commento di Pr 1,6 è autentica [57] – nel fatto che esse per definizione non possono avere un significato storico-letterale.

Per quanto riguarda il secondo e terzo punto, il pensiero origeniano si muove costantemente su due piani; la spiegazione del comportamento

[53] *Ho. Is.* VI,1-7, pp. 268 ss.

[54] *Ivi*, VI,6, p. 277,28.

[55] *Ho. Ier.* XII,13, p. 99,16; XIV,12, p. 117,7; *Ho.Lv.* IV,6, p. 325,18; IX,3, p. 422,13; XIII,6, p. 477,20.

[56] *C.Cel.*III,21, p. 217,22; III,45, p. 242,4.

[57] PG XVII, 25 C; su questo punto: M. Hermaniuk, *La parabole évangelique. Enquête exégétique et critique*, Paris 1947, 445-455.

di Gesù viene presentata in modo da fissare anche per il presente i rapporti reciproci che intercorrono fra esercizio del libero arbitrio, insegnamento e comprensione. L'Alesssandrino ama sottolineare quelle espressioni evangeliche che lasciano intravedere una distinzione netta fra la folla e i suoi discepoli. Ad un certo punto del *Commento al Vangelo di Matteo* [58] egli passa in rassegna i punti del primo Vangelo – tra cui Mt 13,10-15 – da cui emerge tale distinzione. Da una parte vi sono i discepoli: essi sono in grado di salire la montagna, non hanno bisogno di essere risanati da Gesù, ma di altre sue δυνάμεις; sono degni di essere chiamati suoi parenti; di ricevere l'insegnamento relativo ai misteri del regno; di seguire Gesù nella casa e di ascoltare le sue spiegazioni.

Dall'altra parte vi è la folla, che è incapace di salire la montagna, che ha bisogno di guarigioni e miracoli, che riceve i pani dalle mani dei discepoli e non riesce ad esaurirli. I primi sono in grado di superare ciò che è visibile e carnale, per raggiungere le cose invisibili ed eterne; alla seconda è invece sufficiente l' ἀπόλυσις di Gesù, cioè il congedo, ma anche la liberazione che soltanto lui può dare [59]. Essa tuttavia, pur senza comprenderle, ascolta le parabole in quanto, in un grado inferiore, si è liberata dalle passioni carnali ed ha abbandonato le città per seguirlo. Soprattutto nel Vangelo di Matteo – osserva Origene – appare evidente che i discepoli sono migliori della folla e questo lo porta ad estendere la constatazione alla chiesa del III secolo: anche ora – continua l'esegeta – vi sono alcuni che sono chiamati a ragione «discepoli». Essi dimostrano un attaccamento particolare per gli insegnamenti divini, in questo si distinguono dagli altri che sono l'equivalente delle folle evangeliche [60].

L'idea che Origene si sforza in ogni circostanza di sottolineare è che i discepoli sono fatti oggetto di rivelazioni particolari perché, grazie al proprio sforzo personale, sono migliori degli altri [61]. Noi non disponiamo più di quella parte del *Commento al Vangelo di Matteo* dedicato a Mt 10,13 ss., ma i frammenti ci aiutano a ricostruire il modo con cui Origene difendeva il libero arbitrio. Gesù – argomenta Origene a proposito di Mt 13,11 – dice «a voi» come se dicesse «ai degni», perché la conoscenza è la ricompensa di una vita retta, ricompensa che Dio, nella sua prescienza, concede a coloro che sono in grado di conservarla de-

[58] *Co. Mt.* XI,4, p. 39,13 ss.
[59] *Ivi,* XI,5, p. 41,10.
[60] *Co. Mt.S.* 9, p. 14,28.
[61] Cfr. anche *C.Cel.* II,64, p. 186,12.

gnamente dopo averla ricevuta. «È dunque buono Dio che non dà ciò che non è opportuno a coloro che non sono in grado di riceverlo, al fine di non condannarli» [62].

La difficoltà posta dal v. 12, che aveva incontrato una certa fortuna nell'esegesi gnostica, viene risolta puntando su uno dei significati di ἔχω, qui inteso come «mantenere», «serbare»: A tutti – osserva il commentatore – viene data in modi differenti la grazia, a chi riesce a conservarla agendo in modo conforme ad essa, verrà dato anche il regno. Altri, dopo averla ricevuta, non riescono a mantenerla e per questo non l'«hanno». Nel mondo futuro a loro «sarà tolto», perchè non hanno saputo usare bene di essa e per questo renderanno ragione [63].

La profezia di Isaia che, secondo Origene, sottolinea il carattere deliberato e volontario del non vedere e del non comprendere sarebbe stata ripresa da Matteo con uno scopo evidente: l'evangelista intende dimostrare l'avverarsi della profezia e chiarire che a qualcuno viene dato e ad altri no, non secondo una scelta da parte di Dio, ma in base alla virtù e alla malvagità [64]. È chiaro che la difesa di Origene è molto facilitata dalla redazione matteana [65]; non vi compare infatti il nesso finale ἵνα, che in PA III 1,16 era considerato espressione della volontà di Gesù di escludere dalla comprensione e quindi dalla conversione la maggior parte del suo pubblico. Non è dunque un caso se, almeno da quanto possiamo dedurre dai testi rimastici, l'argomento della preesistenza sia scomparso per lasciare il terreno soltanto a quello della prescienza.

Rimane da toccare un ultimo aspetto; dal commento origeniano delle pericopi evangeliche, la figura di Gesù è anche quella del *didaskalos* ideale, che è in grado di cambiare il suo modulo espressivo in base alla conoscenza dei meriti e delle capacità di chi gli stava davanti; in che senso il suo agire può diventare normativo per chi nella chiesa si fa portavoce del suo messaggio? Molte volte, soprattutto quando parlava alla «folla», ai *simplices* della chiesa di Cesarea, Origene si trovò di certo davanti al dilemma se parlare «in parabole», cioè in una una forma soltanto allusiva dei misteri più profondi della fede, oppure più chiara-

[62] *Frg. Mt.* 284, p. 127.
[63] *Frg. Mt.* 285, p. 127.
[64] *Frg. Mt.* 286, p. 128.
[65] Se si esclude il PA, nei testi origeniani rimasti, non compare più l'episodio evangelico nella redazione marciana, salvo che in *Ho. Nm.* XXVII,2, p. 278,20. Qui Origene cita Mc 4,10-12 (e, significativamente, non il passo parallelo di Mt), accanto ad altri passi, per sottolineare la pericolosità di alcune parti della Scrittura.

mente, invitando il suo pubblico ad entrare finalmente con lui «nella casa». Egli condivideva con gli gnostici anche questa idea: che vi è un legame profondo fra la conoscenza e la salvezza e che per instaurarlo – o, almeno, avviarlo – è necessaria la parola illuminatrice di un maestro. Ho già tentato altrove un bilancio su quali furono poi le sue scelte concrete; mi limito qui a ricordare un passo del *Dialogo con Eraclide* quale segno dell'eco profonda suscitata in Origene dalle parole evangeliche. Arrivato ad un punto delicato della discussione, gli viene immediato il riferimento a Mc 4,10 ss. per misurare la propria inadeguatezza ed il peso schiacciante della *didaskalia* se posta su spalle umane:

«È opera del solo Gesù saper distinguere fra gli uditori quelli di fuori da quelli di dentro, per parlare a quelli di fuori in parabole, mentre a quelli che erano entrati nella sua casa spiegare le parabole. Lo stare fuori e l'entrare nella casa è mistico. Come posso giudicare coloro che sono fuori? Ognuno che pecca è fuori; per questo si parli loro in parabole: nel caso che possano, una volta abbandonate le cose esterne, entrare dentro. L'entrare nella casa è mistico: entra nella casa di Gesù il vero apostolo e vi entra con il pensare secondo la chiesa e il vivere conformemente ad essa» [66].

[66] *Dial.* 15, ed. J. Scherer, Paris 1960, 86,7.

La «*quaestio*» sul libero arbitrio e l'interpretazione origeniana di Rm 9 nel *Commentario alla Lettera ai Romani*

di Francesca Cocchini

Come è noto, è nel III libro del *Perì Archôn* che Origene ha esposto per la prima volta, in maniera approfondita e sistematica, la sua interpretazione di Rm 9,16 [1]; 9,18-19; 9,20-21, in quanto si trattava di passi che, insieme con altri sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, spingevano «a pensare che non dipenda da noi osservare i precetti e salvarci, o trasgredirli e perire» [2], erano passi, cioè, che sembravano negare la presenza nell'uomo del libero arbitrio. L'interpretazione che per risolvere tale difficoltà Origene ne aveva allora offerto, nasceva già condizionata da una duplice ed opposta precomprensione: da una parte, quella di quanti, principalmente gnostici ma anche cristiani sensibili alla filosofia stoica o al fatalismo astrale, li interpretavano per sostenere concezioni antropologiche e cosmologiche di tipo deterministico, dall'altra quella dello stesso Origene, che voleva invece dimostrare come si trattasse di testi che non contraddicevano la dottrina del libero arbitrio.

Quando, dopo circa venti anni, verso il 243-244, Origene torna probabilmente per la prima volta a riesaminarli all'interno del *Commentario alla Lettera ai Romani*, non solo ricorda l'opera precedente – scrive infatti: «De quibus plenius quidem a nobis in eo libello ubi de arbitrii libertate disseruimus, pro viribus singula quaeque discussa sunt» [3] –, ma

[1] Non è certo se il brano tratto dal commento al Sal 4, riportato in Phil. 26, dove è interpretato il passo di Rm 9,16, sia da attribuirsi al primo Commentario sui Salmi scritto da Origene ad Alessandria verso il 220 o non piuttosto al secondo, composto verso il 246: cfr. E. Junod, *Origène. Philocalie 21-27 sur le libre arbitre* (SC 226), Paris 1976, 94.

[2] PA III 1,7.

[3] *Comm. in Rom.* VII,16, PG 14,1145 A. Il Chadwick, che appoggia l'ipotesi secondo cui l'originario libro XI del *Commentario* origeniano (corrispondente al VII della versione di Rufino) doveva far parte di quei libri che Rufino dice di non aver potuto trovare, ritie-

dice anche di voler riproporre, sia pure in maniera più sintetica, quanto aveva lì già esposto [4]. Non doveva infatti creargli difficoltà l'ottica polemica nella quale li aveva allora interpretati [5], giacché non va dimenticato che era stata proprio la necessità di affrontare la medesima questione che lo aveva spinto a commentare sistematicamente la lettera di Paolo. Lo dichiara egli stesso nella Prefazione: «...haeretici... ex paucis huius epistulae sermonibus totius scripturae sensum qui arbitrii libertatem concessam a Deo homini docet conantur euertere» [6]; ed è logico pensare che tra le poche espressioni funzionali alle dottrine degli eretici vi dovevano essere quelle locuzioni tratte dal cap. 9 da lui già esaminate nel *Perì Archôn.*

Prima di presentare l'esegesi che Origene ne dà nel *Commentario,* mi pare interessante indicare anche quali dovevano essere alcune delle altre espressioni problematiche sul tema del libero arbitrio ed esaminarne l'interpretazione, giacché è possibile individuarvi accenni a diversi con-

ne che il rinvio al *Perì Archôn* sia da attribuirsi allo stesso Rufino il quale, per colmare la lacuna, avrebbe ripreso da lì, dichiarandolo, quanto gli serviva. Con ciò si spiegherebbe, secondo questo studioso, la «qualità origeniana» dell'esegesi proposta nei capitoli dove sono interpretati gli stessi versetti che sono ugualmente esaminati nel *Perì Archôn,* appunto Rm 9,16; 9,18-19; 9,20-21. In un mio precedente studio (*Problematiche relative a Rm 9 nel Commento di Origene alla lettera ai Romani,* ASE 3 [1986]85-97) ho però avuto modo di rilevare come la trattazione che Origene offre della pericope paolina di Rm 9,16-21 all'interno del *Commentario alla Lettera ai Romani,* pur concernendo gli stessi passi che erano stati già da lui esaminati nel III libro del *Perì Archôn,* sia da ritenersi in massima parte frutto di una nuova riflessione da attribuirsi allo stesso Origene.

[4] Citerà ancora i passi di Rm 9,18-20 e Rm 9,19-20, tra gli anni 245-247, in due omelie, una sul brano di Es che tratta dell'indurimento del cuore di Faraone (cfr. *Hom. in Ex.* IV,2), e una sul brano del libro dei Nm in cui si narra dell'ira scatenata dal Signore in seguito al peccato del suo popolo (cfr. *Hom. in Num.* IX,6 su Nm 16,48). In entrambi questi casi egli svolge la sua argomentazione in una prospettiva più pastorale che problematica ed evita volontariamente di entrare nel merito del tema nonostante lo enunci con chiarezza; cfr. *Hom. in Ex.* IV,2: «Unde et nobis haec observasse tantum et inspexisse sufficiat atque ostendisse auditoribus, quanta sint in lege divina profundis demersa mysteriis, pro quibus dicere in oratione debemus: "De profundis clamavi ad te, Domine" (Sal 130,1)». Per la cronologia delle omelie origeniane si veda quella proposta da A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico,* Milano 1987, 59-64.

[5] Si veda J. Rius-Camps, *Orígenes. Tractat sobre els Principis,* Barcelona 1988, 259-289.

[6] *Comm. in Rom. Praef.* 833 A (si veda ora l'edizione curata da C.P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Buch 1-3,* Freiburg 1990, 37). Cfr. E.H. Pagels, *The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as Basis for Anthropological Theory,* VigChr 26(1972)256 ss. L'altra motivazione che ha spinto Origene a commentare la lettera paolina è quella costituita dalla difficoltà con cui Paolo vi ha espresso il suo pensiero.

testi polemici che giustificano, di volta in volta, la presenza di alcuni elementi peculiari come pure l'accentuazione o l'omissione di altri, in un tipo di argomentazione che comunque si rivela condotta secondo una fondamentale «unità di metodo e di pensiero» [7].

Il primo passo che suscita l'intervento chiarificatore di Origene sul problema del libero arbitrio è Rm 1,24 dove Paolo, nella sua requisitoria contro i pagani, dice che «tradidit eos Deus in desideriis cordis eorum in immunditiam ut contumeliis afficiant corpora sua in semet ipsis», frase che sembra togliere ogni responsabilità all'uomo peccatore [8]. Il passo era stato già affrontato dall'Alessandrino, verso il 233-234, nel trattato sulla preghiera, il *Perì Euchês*, nel contesto del commento alla petizione del *Pater* «Non ci indurre in tentazione», ed era stato risolto grazie ad un esteso riferimento al brano di Nm 11, in cui si narra della nausea provata da Israele verso quella carne che aveva prima ardentemente desiderato: da tale episodio infatti Origene aveva ricavato l'idea, già sviluppata nel *Perì Archôn*, del valore medicinale delle punizioni divine in quanto la sazietà di male provoca disgusto e pentimento [9]. Nel *Commentario* l'argomentazione appare notevolmente diversa. Origene rileva innanzitutto che il passo di Paolo, prima ancora di essere problematico per gli ecclesiastici, doveva costituire una *quaestio* per i marcioniti in quanto, pur appartenendo al Nuovo Testamento, presentava Dio nella sua veste di giudice [10]. Passa poi a risolvere il problema che il passo poneva ai credenti e a lui stesso, formulandolo nel seguente modo: «Sicut enim huic qui verbi causa tenebris traditur ad poenam

[7] Cfr. E. Junod, *Origène. Philocalie...*, cit., 9.

[8] Cfr. *Comm. in Rom.* I,18.

[9] Cfr. *Euch.* XIX, 12-16. Si veda PA III 1,12-13.17; III 4,3. Origene tornerà a citare Rm 1,24, offrendone la medesima interpretazione, in *C. Cels.* V,32. Per gli altri luoghi origeniani in cui è presente il passo di Rm 1,24, cfr. il mio *Origene. Commento alla lettera ai Romani. Annuncio pasquale; polemica antieretica*, L'Aquila 1979, 109 n. 264. Il versetto non sembra esser mai stato citato dagli scrittori ecclesiastici precedenti Origene.

[10] Cfr. *Comm. in Rom.* I,18,865 C: «Marcion ergo et omnes qui de eius schola velut serpentum germina pullularunt horum absolutiones ne extremo quidem digito attingere audebunt, quippe qui propter huiusmodi quaestiones vetus instrumentum sicubi forte in eo tale aliquid legerant abiecerunt. Sed quid eis profuit cum similibus nihilominus novi instrumenti quaestionibus praefocentur?». Sulla probabile omissione del passo di Rm 1,24 da parte dei marcioniti cfr. Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, II, Leipzig 1890, 516 e A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (TU 45), Leipzig 1924, 260, il quale si interroga sulla conoscenza che Origene avrebbe avuto di questo fatto. Si veda pure J. Ramon Diaz Sanchez-Cid, *Justicia, pecado y filiación. Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*, Toledo 1991, 26.

imputari non potest quod in obscuro sit ... ita his qui desideriis et immunditiis traduntur ut contumeliis afficiant corpora sua, non digne uidebitur imputari si in desideriis et immunditiis positi corpora sua contumeliis maculent»[11]. La soluzione è trovata approfondendo la struttura triadica dell'uomo e la presenza nell'anima della facoltà del libero arbitrio. A causa di essa – spiega Origene – l'anima, trovandosi in posizione mediana tra la carne e lo spirito, può scegliere di seguire l'una o l'altro: nel caso quindi che segua la carne, si verifica, come conseguenza necessaria, che tutte le potenze buone, che invece la spingevano ad aderire allo spirito, la abbandonino, consegnandola in balia dei desideri malvagi[12]. In questo discorso la preoccupazione, che era apparsa così evidente nel *Perì Euchês*, di scagionare Dio interpretando il suo modo di agire come una terapia che, seppure dolorosa, è però finalizzata alla salvezza, traspare appena lì dove l'Alessandrino indica quale agente che «consegna l'anima al male» non Dio, come mostra il testo di Paolo, ma le «potenze buone»; ed anche nell'immagine introdotta subito dopo per rendere più chiaro e accessibile il pensiero – la casa, cioè, in cui l'anima abita con la carne e lo spirito come con due consiglieri – è la schiera delle virtù e non Dio ad abbandonare l'anima ai perversi desideri del suo cuore[13]. L'interesse che deve aver qui guidato Origene nella sua argomentazione appare piuttosto quello di confutare la dottrina marcionita, evidenziando come il Dio buono di Paolo sia anche un giusto giudice. Da qui deriva il fatto che l'Alessandrino tralasci di giustificare l'agire di Dio, preferendo mettere in risalto la responsabilità dell'uomo nel suo colpevole uso del libero arbitrio.

Un secondo passo che obbliga Origene ad approfondire il problema posto dalla onnipotenza di Dio nel suo rapporto con la libertà umana è quello di Rm 6,9 in cui Paolo proclama la irrepetibilità della morte redentrice di Cristo[14]. L'Alessandrino deve in questo caso confutare i seguaci della dottrina della *metensômatôsis* i quali, contrariamente a quanto affermato dall'Apostolo, ritenevano necessaria la ripetizione del-

[11] *Comm. in Rom.* I,18,865 BC.

[12] *Comm. in Rom.* I,18,866.

[13] *Comm. in Rom.* I,18,867.

[14] Cfr. *Comm. in Rom.* V,10,1048 A: «...Christus surgens a mortuis iam non moritur, mors ei iam non dominabitur». Sulla interpretazione di questo passo nella tradizione preorigeniana (Ireneo, Ippolito) come pure nella produzione letteraria dell'Alessandrino, rinvio al mio *Origene...*, cit., 24-25 e 68 n. 158. Sulla problematicità che il commento di Ireneo in *Adv. Haer.* IV,27,2 presenta, cfr. A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969, 291 n. 42 e 489 n. 38.

la passione di Cristo, giacché sostenevano la permanenza nell'essere umano del libero arbitrio e quindi la continuità del suo agire anche dopo la morte con la conseguente possibilità di peccare e di aver bisogno pertanto nuovamente della «dispensationis Christi medicina» [15]. La confutazione di Origene è strutturata in due fasi: in un primo momento egli assicura che il valore della croce di Cristo e della sua morte è sufficiente «ad sanitatem et remedium non solum praesentis et futuri, sed etiam praeteritorum saeculorum, et non solum humano huic nostro ordini, sed etiam coelestibus virtutibus ordinibusque» [16]; in un secondo momento cerca di mantenere intatta la facoltà del libero arbitrio (anch'egli infatti, allo stesso modo dei suoi oppositori, non può negare che «libertas arbitrii semper naturae rationabili permanebit»), assicurandone però la tendenza al bene, onde evitare un ritorno ciclico del male, mediante il teologumeno del predominio della *charitas* [17]. Scrive infatti: «Quid autem sit quod in futuris saeculis teneat arbitrii libertatem, ne rursum corruat in peccatum, brevi nos sermone Apostolus docet, dicens: "Charitas nunquam cadit" (1 Cor 13,8). Idcirco enim et fide et spe maior charitas dicitur, quia sola erit per quam delinqui ultra non poterit... Quamvis enim sit etiam ista (libertas arbitrii) virtus, et maneat in natura, tamen tanta charitatis vis est, ut ad se omnia trahat, omnesque sibi societ vindicetque virtutes» [18]. L'Alessandrino segnala poi due cause che faranno sì che tale carità prevarrà sul libero arbitrio: la prima è estrinseca all'essere umano e consiste nel suo progressivo ap-

[15] *Comm. in Rom.* V,10,1052 B: «Miror quosdam contra hanc evidentissimam Pauli sententiam velle asserere, quod in futuris iterum saeculis vel eadem vel similia pati necesse sit Christum, ut liberari possint etiam hi quos in praesenti vita dispensationis eius medicina sanare non potuit». Più volte Origene allude alla dottrina della *metensômatôsis*, attribuendola esplicitamente a Basilide (*Comm. in Rom.* V,1,1015 AB) o, più genericamente, ad «alcuni» (PA I 8,4; *Comm. in Mt.* X,20; XI,17; *Comm. in Joh.* VI,64; cfr. A. Orbe, *S. Metodio y la exégesis de Rom 7,9a: «Ego autem vivebam sine lege aliquando»*, «Gregorianum» 50[1969]104-107). In *C. Cels.* I,13 e IV,17 sembra ritenerla di derivazione platonica, mentre in *C. Cels.* V,49 e VIII,30 di origine pitagorica. Girolamo, basandosi sul passo di PA I 8,4, aveva accusato l'Alessandrino di condividere tale dottrina (*Ep.* 124,3-4), ma sull'infondatezza di questa accusa, già confutata da Panfilo (*Apol. Orig.* 5), si veda G. Dorival, *Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux?*, in *Origeniana Secunda*, Roma 1980, 11-32.

[16] *Comm. in Rom.* V,10,1053 AB.

[17] Cfr. J.Rius-Camps, *La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous)*, in *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Milano 1981, 106 ss.

[18] *Comm. in Rom.* V,10,1053 B-1054 A.

prendimento del paradigma della carità divina [19]; la seconda è invece intrinseca ed è dovuta all'effusione dello Spirito che trasforma la creatura razionale [20]. E' evidente che la soluzione qui offerta da Origene al problema posto dal perdurare del libero arbitrio dopo la presente economia, soluzione condotta attraverso il concatenamento di citazioni scritturistiche, ha un carattere più teologico che meramente filosofico [21], ma grazie ad essa egli ha potuto confutare non solo la dottrina della *metensômatôsis*, più direttamente affrontata, ma anche la concezione ciclica degli stoici, che doveva essa pure soggiacere al suo discorso, come infine quella degli gnostici. Riconoscendo infatti la possibilità ad ogni essere razionale di accogliere lo Spirito santo a tal punto da poterne essere trasformato e accedere così alla condizione propria di Dio, egli ha di fatto contraddetto la dottrina sulle nature professata dai valentiniani, secondo la quale solo agli «spirituali» è riservata la salvezza integrale (non però sulla base dei meriti dato che la salvezza è loro concessa per natura), mentre per gli «psichici», essi sì dotati di libero arbitrio, può prospettarsi soltanto una salvezza relativa, ossia non tale da permettere loro il raggiungimento del Pleroma divino [22].

Una terza occasione di tornare sul tema del libero arbitrio è offerta dal passo di Rm 6,16 in cui Paolo afferma: «cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis cui obedistis, sive peccati, sive iustitiae» [23]. Origene commenta: «In quo, ut dixi, (Apostolus) absque ulla cunctatione in nobis esse ostendit arbitrii libertatem. In nobis namque est exhibere obedientiam nostram vel iustitiae, vel peccato... et ideo semper horum meminisse debemus, ne inanes querelas in peccati excusatione proferamus, quod diabolus fecerit ut peccaremus, aut naturae necessitas, aut fatalis conditio, aut cursus astrorum» [24]. Nel trattato del *Perì Ar-*

[19] Cfr. *Comm. in Rom.* V,10,1054 AB: «cum charitatis causas prior nobis dederit Deus "qui unico Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum" (Rm 8,32)».

[20] *Ivi*: «postea vero quam charitas Dei diffundi in cordibus omnium coeperit per Spiritum sanctum (Rm 5,5), certum erit illud quod pronuntiavit Apostolus, quia "charitas numquam cadet" (1 Cor 13,8)».

[21] Come ha ben notato il Rius-Camps, *La hipòtesis origeniana*, cit., 112.

[22] Si veda il contributo di J. Rius-Camps, *Orlgenes frente al desafio de los Gnosticos*, che apparirà in *Origeniana Quinta*.

[23] *Comm. in Rom.* VI,3,1059 BC. A proposito di questo passo Origene ritiene poco corretta la maniera di esprimersi dell'Apostolo: cfr. il mio *Origene. Commento alla lettera ai Romani*, I, Casale Monferrato 1985, 307-308 e n. 9 e C.P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung*, Freiburg 1985, 351.

[24] Cfr. *Comm. in Rom.* VI,3,1060 AC.

chôn egli aveva attribuito ai *simpliciores* questo modo di ragionare ed anche in quel contesto l'aveva contraddetto evidenziando come l'agire peccaminoso fosse imputabile innanzitutto alla personale responsabilità umana, a cui solo in un secondo tempo presterebbero rinforzo le potenze avverse [25]. È allora probabile che pure nel commento a Rm 6,16 egli abbia voluto correggere le concezioni fatalistiche dei cristiani cosiddetti «semplici», concezioni sulle quali torna a polemizzare al termine della sua esegesi del passo successivo, Rm 6,19, accostandole a quelle degli gnostici. Scrive: «ubique (Apostolus) per haec arbitrii libertatem designat, et ostendit unumquemque habere in sua potestate, ut quae ante iniquitati ad iniquitatem servitia dependebat, haec, converso in melius proposito, iustitiae sanctificationique dependat: quod utique fieri non posset, si aut natura, ut quibusdam videtur, repugnaret, aut astrorum cursus obsisteret» [26].

Esplicito nella contestazione della dottrina delle nature è infine l'ampio commento che Origene offre della pericope di Rm 11,16-24 in cui Paolo illustra, mediante l'immagine delle primizie e dell'oleastro innestato sull'ulivo, il «mistero» della salvezza di Israele. All'inizio Origene entra in polemica con «qui de schola Valentini et Basilidis veniunt», opponendo alla loro concezione sulle diverse nature delle anime – una «quae semper salva sit, et numquam pereat», l'altra «quae semper pereat, et numquam salvetur» – il ragionamento dell'Apostolo che evidenzia sia la responsabilità personale [27] sia la possibilità per ognuno di veder cambiata la propria sorte [28]. Se il passo di Paolo può servire a contestare la dottrina gnostica, esso però pone dei problemi anche agli ec-

[25] Cfr. PA III 2,1: «Simpliciores quique domino Christo credentium existimant, quod omnia peccata quaecumque commiserint homines, ex istis contrariis virtutibus mentem delinquentium perurgentibus fiant, pro eo quod in certamine isto invisibili superiores inveniantur potestates. Quodsi, verbi causa, diabolus non esset, nemo hominum omnino delinqueret».

[26] *Comm. in Rom.* VI,4,1063 D-1064 A.

[27] Cfr. *Comm. in Rom.* VIII,11,1191 B: «cum aperte Paulus dicat fractos esse ramos bonae olivae propter incredulitatem suam».

[28] Cfr. *ivi*: «dicat oleastri ramos, quae apud illos natura perdita ponitur, insertos esse radici et pinguedini olivae». Sull'esegesi gnostica di Rm 11,16 cfr. A. Orbe, *La unción del Verbo*, Romae 1961,201-203 e *Cristología gnóstica*, II, Madrid 1976, 372. Pur privilegiando una interpretazione in chiave individuale, Origene non dimentica che il discorso di Paolo nei capp. 9-11 concerne innanzitutto il rapporto tra i due popoli: Israele e i Gentili nel piano salvifico di Dio; cfr. la mia introduzione ad *Origene*..., cit., II, Genova 1986, XX-XXVII.

clesiastici. Scrive Origene: «Nihilominus autem etiam nobis qui unam esse naturam omnium hominum, imo omnium rationabilium dicimus, et ad salutem aequaliter habilem, et ad perditionem si negligat, occurri potest et dici: quomodo ergo Paulus olivam bonam et oleastrum ponit, cum utique si unam sciret esse naturam omnium, diversi generis arborum non introduxisset exemplum?» [29]. La risposta è in realtà una sintesi di quanto sul problema Origene aveva già in più occasioni elaborato: la ripresa cioè del concetto stoico di un substrato comune (la «una natura omnium rationabilium») che assume forme diverse a causa dei diversi movimenti provocati dalle diverse e libere volontà [30], come pure l'allusione alle creature angeliche, per la loro funzione di consiglio e di stimolo esercitata sul libero arbitrio delle creature umane onde rivolgerlo o al bene o al male [31].

Come dunque accade in questi punti del *Commentario* dove il testo paolino poteva suscitare il problema del libero arbitrio [32], anche quando giunge ai passi di Rm 9,16-21 Origene non tralascia di affrontarlo. Data la specificità dell'opera – un commentario esegetico – è evidente che il suo approccio si presenta più libero da quelle preoccupazioni polemiche che lo avevano motivato nel *Perì Archôn*; la finalità apologetica qui si affianca e si intreccia sia a quella pastorale, che caratterizza parti-

[29] *Comm. in Rom.* VIII,11,1191 C.

[30] Si veda pure *Comm. in Joh.* XIII,21. Cfr. D.G. Bostock, *Quality and corporeity in Origen*, in *Origeniana Secunda*, Roma 1980, 323-337.

[31] Cfr. *Comm. in Rom.* VIII,11,1191 C-1192 B: «Dicendum ergo ad haec: Sicut omnis materia corporalis, cum sine dubio unius naturae sit, per accidentes sibi qualitates diversas species profert vel corporum, vel arborum, vel herbarum: ita et cum omnium rationabilium una natura sit, arbitrii proprii aequaliter libertate donata, uniuscuiusque proprii motus ex arbitrii potestate prolati, vel ad virtutem, vel ad libidinem subiectam sibi animam perducentes, vel in bonae eam, vel in malae arboris speciem formant: ut aut bona arbor dicatur, si per arbitrii potestatem elegerit bona; aut mala dicatur, si elegerit mala: et sic unusquisque secundum propositi sui motus aut bona oliva, si iter virtutis incedat, aut si contraria sectetur, oleaster nominabitur... Iam vero si accedat aliquid ad arbitrii libertatem, quod extrinsecus vel ad mala provocet, vel hortetur ad bona per ineffabiles quasdam divinae Providentiae dispensationes, in nullo consequentiam propositae absolutionis offendit. Habet enim in semetipsa natura rationabilis vigentem et ad haec arbitrii libertatem, qua vel obedire, si velit, provocanti, vel, si nolit, spernere possit hortante». La questione è riproposta nel commento a Rm 11,24: «naturam olivae vel oleastri secundum hoc debemus accipere quod supra exposuimus, quod arbitrii libertas naturam fecerit unicuique vel oleastri, vel bonae olivae» (*Comm. in Rom.* VIII,11,1194 C).

[32] Altre pericopi che provocano Origene a discutere su questo tema sono quelle di Rm 11,28-36 (*Comm. in Rom.* VIII,13) e Rm 12,4-5 (*Comm. in Rom.* IX,2,1212 BC).

colarmente le ultime opere dell'Alessandrino [33], sia a quella prettamente esegetica e, per dir così, più gratuita, all'esigenza cioè di penetrare nel testo di Paolo onde comprenderlo nella profondità di tutti i suoi significati e soprattutto nella coerenza che lo lega all'intera lettera.

È questo un aspetto su cui mi pare importante soffermarmi. Il *Commentario* di Origene, per la sua ampiezza, per la varietà e la molteplicità degli *excursus* che di continuo interrompono il filo del ragionamento, per gli approfondimenti su singoli termini o particolari espressioni, che comportano a loro volta il richiamo a sempre nuovi passi scritturistici, così da far dilatare ulteriormente il campo dell'indagine, può dare l'impressione, a una prima lettura, di essere un'opera tutt'altro che omogenea; un'opera che offre, più che una esegesi del testo di Paolo, una inesauribile giustapposizione di interventi ermeneutici sui più diversi passi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Se però la si esamina con attenzione, ci si accorge che in realtà Origene, ogni volta che la sua acribia di filologo e di teologo gli ha preso la mano facendolo deviare dall'argomento iniziato, come pure in quei casi in cui è lo stesso Paolo che sembra aver cambiato il tema del discorso, è attento a recuperare l'unitarietà di fondo dell'intera epistola e le connessioni all'interno di essa tra le varie parti [34].

Per comprendere dunque l'interpretazione origeniana dei passi oggetto del nostro esame, occorre tener presente il contesto tematico in cui egli li ha esaminati, contesto che per altro è facile individuare grazie a due evidenti inclusioni da lui stesso segnalate: la prima, la più ampia, comprende i capp. 9-11; la seconda, i vv. dal 6 al 21 del cap. 9. Con la prima inclusione proposta all'inizio del commento a Rm 9,1, abbiamo l'indicazione del tema centrale: Paolo desidera la salvezza dei suoi «fratelli secondo la carne»; si offre come «anatema» a imitazione di Mosè e, soprattutto, a imitazione di Cristo [35]; la conseguirà allora, quando «omnis Israel salvus fieret» (Rm 11,26) [36]. La seconda inclusione è più articolata. Prima di intraprendere il commento di Rm 9,14-19, Origene si riaggancia alla pericope esaminata nel capitolo precedente pren-

[33] Si vedano le interessanti osservazioni a questo proposito di R. Girod, *Origène. Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu* (SC 162), Paris 1970, 14-18.

[34] Particolarmente significativo il modo in cui Origene collega la sezione morale (cap.12-14) alla precedente parte della lettera: cfr. il mio *Origene...*, cit., vol. II, XXVII-XXXII.

[35] Il richiamo è a Fil 2,6-7.

[36] Cfr. *Comm. in Rom.* VII,13,1138-1139.

dendo le mosse da quanto Paolo «superius dixerat de Isaac et Iacob», ossia da Rm 9,6-13 [37]. Egli infatti ritiene che sia stato proprio il riferimento dell'Apostolo a quei due esempi della totale gratuita libertà dell'elezione divina, ad aver provocato il successivo contraddittorio. E che sia il problema posto dalla preferenza da parte di Dio di Giacobbe nei confronti di Esaù a costituire nel pensiero di Origene il punto centrale dell'intera argomentazione che si sviluppa dal v. 14 al v. 21, lo dimostra il fatto che, al termine del commento a Rm 9,20-21 dove in qualche modo pone fine al suo discorso, egli ritorna sull'episodio dei due fratelli, evidenziandone così la funzione di inclusione [38].

Dopo aver accennato alle due cornici che racchiudono il passo paolino oggetto del nostro esame, avviciniamoci più direttamente ad esso. A differenza di quanto avviene nel *Perì Archôn*, dove ogni versetto è esaminato singolarmente, l'Alessandrino in un primo momento si pone di fronte alle due pericopi – Rm 9,14-19 e Rm 9,20-21 – considerandole nella loro globalità, e solo in seguito entra nel dettaglio delle singole espressioni più direttamente interessate al problema del libero arbitrio. La prima considerazione che viene proposta riguarda la «apostolici sermonis dispensatio» [39]; una seconda riguarda l'identificazione di coloro che parlano (Paolo stesso e un contraddittore); una terza, infine, il contenuto vero e proprio, l'interpretazione specifica delle singole proposizioni.

La struttura del linguaggio apostolico

L'Alessandrino rinvia a quanto precedentemente aveva già proposto per giustificare l'anacoluto paolino in Rm 5,12, cioè a quella metafora dove Paolo è presentato come un «fidelis famulus et prudens» introdotto dal re suo signore nel proprio palazzo di cui gli vengono mostrati i tesori e le stanze regali sia pure non nei particolari; si giustifica così il modo di esprimersi dell'Apostolo, il suo linguaggio oscuro e addirittura scorretto: egli non può e non vuole rivelare completamente il mistero

[37] *Comm. in Rom.* VII,16,1143 C.

[38] Cfr. *Comm. in Rom.* VII,17,1149 A: «per quam etiam illud quod paulo ante de Jacob et Esau proposuit, apertius explanatur».

[39] *Comm. in Rom.* VII,16,1143 C.

divino di cui ha una conoscenza per altro parziale [40]. Il fatto che Origene abbia richiamato questa metafora prima di intraprendere il commento di Rm 9,14-19 non è privo di significato. Rinviando alla «similitudo» del palazzo regale, contrassegnato da numerose entrate ed uscite, per esprimere la sua concezione relativa alla «apostolici sermonis dispensatio», Origene vuole avvisare i lettori su alcuni punti che gli pare indispensabile tenere presenti ai fini della comprensione del brano che si trovano davanti:

1) come nel palazzo è difficile individuare chi entra e chi esce, così nella pericope oggetto di esame è difficile individuare l'identità di colui che parla di volta in volta;

2) come nel palazzo vi è una cella interiore, un «mysterii cubiculum», così in quanto proposto da Paolo vi sono «divinorum secreta» di cui è impossibile avere una perfetta conoscenza;

3) come nel palazzo è Paolo colui che entra per primo, così nel testo in esame è lui il solo che può fare da maestro e da guida del percorso, che deve compiersi «suspenso pede», con l'avvertenza quindi di trattare «pauca sermone» e «plura silentio» [41].

In altre parole, con tale premessa Origene ha già anticipato almeno due presupposti fondamentali che lo guideranno nel commento:

1) che la sua argomentazione non sarà totalmente risolutiva dei problemi posti: rimarrà di certo un margine di mistero;

2) che la sua argomentazione si baserà unicamente sul materiale offertogli da Paolo.

L'identificazione degli interlocutori

Dopo la premessa, Origene offre una parafrasi dell'intera pericope. Si tratta di una operazione ermeneutica assai frequente nel *Commentario*, il cui scopo è quello di chiarire il testo da un punto di vista esclusivamente sintattico o letterale onde permetterne una prima lettura tesa alla sua comprensione immediata. Solo dopo questo primo intervento si può passare a quella che l'Alessandrino definisce «spiritalis vel allegorica

[40] Cfr. *Comm. in Rom.* V,1,1008. Rinvio ai miei articoli *Il linguaggio di Paolo «servo fedele e prudente» nel Commento di Origene alla lettera ai Romani*, SP XVIII, 3(1989)355-364 e *Origene interprete del linguaggio di Paolo nel Commento alla lettera ai Romani. Problemi esegetici e storici*, ASE 1(1984)109-128.

[41] Cfr. *Comm. in Rom.* VII,16,1143 C.1144 B.

ratio»[42] ovvero «allegoricae intelligentiae latitudo»[43]. Nel nostro caso la parafrasi del testo porta Origene a chiarirne un punto che si rivela innovativo nei confronti di quanto egli aveva già osservato quando lo aveva esaminato nel *Perì Archôn*: egli distingue le parole da attribuirsi a Paolo e quelle che invece sono del suo contraddittore, ed assegna quindi a quest'ultimo non solo l'espressione di Rm 9,19 (l'unica che Paolo esplicitamente gli mette in bocca: «Dicis itaque mihi: Quid ergo adhuc queritur? Voluntati enim eius quis resistit?», ma anche tutte le precedenti[44]. Secondo Origene, dunque, in Rm 9,16-19 occorre vedere una *quaestio* posta a Paolo, il quale risponde in due modi: dapprima con «Absit» (9,14), cioè negando, poi rimproverando (9,20-21). Quando nel *Perì Archôn* l'Alessandrino aveva esaminato una alla volta queste proposizioni, non aveva mai precisato se esse andavano lette come proprie di Paolo o dovevano piuttosto attribuirsi al suo contraddittore: ciò che lì gli era importato segnalare era il fatto che esse costituivano una *quaestio* per gli interpreti dell'Apostolo[45]. Nel *Commentario* invece,

[42] *Comm. in Rom.* I,5,851 B.

[43] *Comm. in Rom.* IV,1,962 A. Si vedano ulteriori espressioni nel mio *Origene...*, cit., vol. I, XXIII-XXVII e n. 70.

[44] Scrive Origene: «Cum (Apostolus) in presenti capitulo introduxisset aliquam personam velut contradicentem sibi et quaestionem moventem, et diceret: "Nunquid iniquitas est apud Deum? respondissetque: "Absit", sed "non volentis, neque currentis, sed miserentis Dei est": et si Pharaonem propterea elegit, ut in ipso potentiam suae virtutis ostenderet: et si ipse cui vult miseretur, et quem vult indurat: ut quid de hominibus, inquit, queritur? et cur qui peccat culpatur, cum talis de unoquoque ipsius voluntas habeatur? Haec ergo et his similia commoventi... cum increpatione dignissimae exclamationis occurrit, et dicit: "O homo! Tu quis es qui contra respondeas Deo?" (*Comm. in Rom.* VII, 16,1144 AB)». L'interpretazione di Origene è ripresa, e in parte contraddetta, da Girolamo, *Ep.* 120,X.

[45] In PA II 9,7 è anzi detto esplicitamente che in Rm 9,14 Paolo «sibi ipse respondit», dato che era stato lui a porre la *quaestio*. Tra gli elementi che diversificano l'una e l'altra opera, oltre a quello di maggior rilevanza dottrinale costituito dall'abbandono della concezione relativa alla preesistenza delle anime e della conseguente dottrina delle «cause antecedenti», per altro già individuato da diversi studiosi e ben motivato dalla Monaci Castagno (*L'idea della preesistenza...*, cit., 76-77), ve ne sono alcuni di carattere più formale quali l'attribuzione a David e non a Salomone del Sal 127,1; il diverso modo in cui Rm 9,18 è accostato a Es 4,21 (nel *Commentario* il richiamo alla testimonianza veterotestamentaria è attribuito allo stesso Paolo e il riferimento a Faraone è funzionale all'esegesi dell'espressione «Dio indurisce chi vuole» mentre nel *Perì Archôn* l'associazione tra i due passi è proposta da Origene, probabilmente sulla base della comune presenza del verbo «indurire» ed è la spiegazione di Rm 9,18 che serve per comprendere il caso di Faraone descritto in Es 4,21); l'omissione nel *Commentario* degli esempi del sole e della pioggia – addotti per spiegare, confutando la dottrina delle nature, come l'azione di Dio, pur essen-

evidentemente perché interessato, come si è detto, anche alla struttura globale della pericope e non solo ai singoli segmenti del discorso, egli rileva come sia stato Paolo stesso ad aver composto questa parte della lettera in forma di *quaestio*.

L'aver esteso a tutte le obiezioni poste nei vv. 16-19 il valore di una *quaestio* rivolta a Paolo, permette innanzitutto all'Alessandrino di scagionare l'Apostolo dall'averle formulate personalmente anche solo in forma ipotetica; in secondo luogo gli consente, alla luce della valutazione negativa che ne dà, di giustificare la risposta non risolutoria di Paolo in 9,20-21: «O homo, tu quis es qui contra respondeas Deo?». Non solo: gli permette pure di risolvere la contraddizione che emerge dal confronto tra questo passo di Romani e quello affine, per l'immagine dei diversi vasi, di 2 Tm 2,20-21. La differenza tra i due testi è infatti motivata dalla diversità degli interlocutori dell'Apostolo: in Rm 9 un «servus nequam», un «protervus contradictor», in 2 Tm un «fidelis servus et prudens», un «desideriorum vir». Scrive Origene: «Audis Paulus in his in quibus non habuit protervum contradictorem, quomodo vasorum diversitates aperuit? Nam ibi ubi auditor non erat dignus, sed contradictor erat, sola fictilia vasa commemorat; hic autem et aurea dicit esse, et argentea, et lignea, et fictilia: et alia quidem dicit esse ad honorem, alia vero ad contumeliam fieri. Similiter et ubi memoravit rationem quare alia ad honorem, alia vero ad contumeliam fiant: ibi siluit, hic aperuit» [46].

do unica, provochi esiti diversi a seconda delle diverse disposizioni della pur identica materia su cui influisce – e l'introduzione invece dell'esempio del «padre di famiglia o re», proposto per giustificare l'utilizzazione da parte di Dio delle azioni di persone malvage in vista del bene comune: cfr. il mio *Problematiche...*, cit.

[46] *Comm. in Rom.* VII,17,1148 C-1149 A. È solo nel *Commentario* che Origene, confrontando i due passi paolini, evidenzia anche la diversità degli interlocutori dell'Apostolo. Oltre che in PA III 1,21.23.24 il passo di 2 Tm 2,20-21 è citato anche in *Hom. in Num.* IX,6 dove Origene lo commenta affermando che il «vaso» e «l'artigiano» sono indicativi di una sola persona: l'uomo, che con la sua volontà decide di diventare un vaso utile oppure un vaso destinato ad uso vile (da notare che anche in questo caso il passo è accostato a quello di Rm 9,19-21, a proposito del quale Origene chiarisce che a porre la domanda e ad essere rimproverato da Paolo è un «vaso di terra»). In *Hom. in Num.* XIV,2, invece, l'Alessandrino spiega, sempre riferendosi a 2 Tm 2,20-21, che sarà nel secolo futuro che ciascuno si offrirà al Creatore per essere forgiato come «vaso scelto» oppure come «vaso vile», a seconda di ciò che avrà compiuto in questo mondo. Un'analoga interpretazione in prospettiva escatologica si ritrova in *Hom. in Num.* XXV,5. In *Hom. in Ios.* IX,9 la diversità dei vasi è ritenuta indicativa della diversità dei credenti: i perfetti, i semplici, i deboli, mentre in *C. Cels.* il passo paolino è utilizzato a dimostrazione del fatto che Dio si

L'interesse a evidenziare la diversità degli interlocutori di Paolo nel caso di Rm 9,20-21 e in quello supposto da 2 Tm 2,20-21, si rivela dunque funzionale a risolvere la contraddizione [47]. Esso lascia però anche trasparire quella esigenza pastorale che caratterizza, come ho detto, il *Commentario*: vi troviamo infatti l'esortazione ad essere «desideriorum et non contentionum viri» unita al richiamo che Origene rivolge a sè e ai suoi lettori a scrutare le Scritture [48]. Egli si sofferma a definirne il modo: «recto et simplici corde, iugi labore, continuisque vigiliis», e conclude: «Si tamen quis sit qui ita quaerat, inveniet» (cfr. Mt 6,8) [49], una frase che mi pare in sintonia profonda con quanto egli aveva espresso nel suo commento al passo di 1 Cor 1,4-7 in cui Paolo ringrazia Dio perché i Corinzi si sono in Cristo «arricchiti di tutti i doni, quelli della parola e quelli della scienza» [50]. Origene aveva lì spiegato che la lode dell'Apostolo era motivata dal fatto che i fedeli di Corinto «sono capaci di non trovarsi a disagio di fronte a nessun genere di scrittura, ma dovunque "cercano e trovano" (ζητεῖν καὶ εὑρίσκειν), e quando si deve interpretare la Scrittura si servono di ogni metodo, sia di quello cosiddetto diesodico, sia di quello fatto a domanda e risposta (κεχρῆσθαι τῷ τε διεξοδικῷ καλουμένῳ καὶ τῷ κατὰ ἐρώτησίν τε καὶ ἀπόκρισιν)» [51]. E l'Alessandrino si era attardato a chiarire questo punto perché voleva che i suoi ascoltatori si sentissero spronati dalle parole di Paolo, così interpretate, ad emulare i Corinzi nella capacità di utilizzare quei metodi a cui egli stesso con frequenza faceva ricorso e che già da tempo erano entrati a far parte della tradizione esegetica scritturistica [52].

serve anche dei malvagi (i «vasi per uso vile») per il bene e l'utilità comune: cfr. il mio *Origene...*, cit., vol. II,19 n. 27.

[47] In PA III 1,24 Origene aveva armonizzato i due passi alla luce della dottrina della cooperazione tra Dio e l'uomo: «Né la nostra libera volontà può operare senza la scienza di Dio, né la scienza di Dio ci può costringere a diventare migliori se non cooperiamo al bene anche noi» (sul senso da dare all'espressione τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ, indicativa di un'azione di Dio, attiva ed efficace, della sua grazia ovvero predestinazione, cfr. H. Crouzel-M. Simonetti, *Origène. Traité des Principes* [SC 269], Paris 1980, 53-54).

[48] Cfr. Gv 5,39 in *Comm. in Rom.* VII,17,1148 A.

[49] *Ivi.*

[50] Cfr. *Frag. II in 1 Cor 1,4-10*, ed. C. Jenkins, JThSt 9(1908)233.

[51] *Ivi.* Sulla «diexodos», corrispondente alla latina «percursio» (forma concisa di narrazione), cfr. H. Lausberg, *Handbuch der Literarischen Rhetorik*, München 1960, 170-171.

[52] Per l'applicazione del metodo delle *quaestiones et responsiones* da parte di Origene si veda lo studio di L. Perrone, *Sulla preistoria delle «quaestiones» nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV secolo*, ASE 8(1991)485-505.

Interpretazione origeniana ed esegesi odierna di Rm 9,6-29

di Romano Penna

Le pagine che seguono si potrebbero con più verità intitolare: «Considerazioni di un esegeta odierno sul Commento di Origene a Rm 9,6-29». Non si intende infatti stabilire una collazione tra l'esegesi origeniana e quella dei commentatori contemporanei, non foss'altro, perché questi sono assai numerosi (solo negli ultimi vent'anni se ne contano una decina) [1], mentre il primo a commentare la lettera paolina dopo Origene, per quanto ci risulta, fu probabilmente Apollinare di Laodicea un secolo dopo [2]! Tantomeno ci si vuole impancare a critici evoluti e pretendere di giudicare severamente l'esegeta di un lontano passato che, pur con precisi condizionamenti culturali, fu un provvidenziale antesignano della ricerca esegetica e rimase per lungo tempo un prestigioso maestro nello studio dei testi sacri. Ciò che mi propongo di fare qui, nell'ambito di questo seminario, è di concentrare la mia attenzione, li-

[1] Cfr. E. Käsemann, *An die Römer*, HzNT 8a, Tübingen 1973, ⁴1980; C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I-II, ICC, Edinburg 1975-1979; H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThKNT VI, Freiburg im B. 1977, ²1979 (trad. ital.: *La lettera ai Romani*, CTNT VI, Brescia 1982); U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, I-III, EKK VI/1-3, Einsiedeln-Zürich 1978-1982; A. Maillot, *L'épître aux Romains*, Genève-Paris 1984; W. Schmithals, *Der Römerbrief*, Gütersloh 1988; J.D.G. Dunn, *Romans 1-8; Romans 9-16*, WBC 38 A-B, Dallas Tx 1988; L. Morris, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids MI 1988; J. Ziesler, *Paul's Letter to the Romans*, TPI NTC, London-Philadelphia 1989; P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, NTD 6, Göttingen 1989.

[2] Altri autori del sec. IV, che in Oriente si sono occupati della Lettera di S. Paolo ai Romani, sono Acacio di Cesarea, Didimo di Alessandria, Eusebio di Emesa, Diodoro di Tarso, i cui frammenti sono raccolti da K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Münster i.W. 1933. Poco prima di tutti costoro, un commento alla Lettera è segnalato da Gerolamo, *de vir.ill.* 94, come opera di Asterio l'Ariano (o il Sofista) originario della Cappadocia; ma di questo lavoro non ci è pervenuto alcun frammento. Sull'insieme, cfr. M.G. Mara, *Paolo di Tarso e il suo epistolario. Ricerche storico-esegetiche*, L'Aquila 1983, 6-64.

mitatamente al commento origeniano di Rm 9,6-29, a due aspetti della trattazione condotta dall'Alessandrino: l'uno di carattere metodologico, l'altro di carattere ermeneutico.

Premetto anzitutto una precisazione sulla delimitazione della pericope paolina: perché non tutto il capitolo 9? Il motivo è dato non dalla tecnica del procedimento di Origene, ma dalla sensibilità esegetica odierna, che da anni ormai è abituata a fare largo spazio alla questione della struttura di un testo biblico e in particolare dell'argomentazione paolina. Appellandosi non tanto ai metodi della composizione retorica antica, quanto piuttosto alla contemporanea analisi strutturale e in definitiva alla semplice tecnica espositiva individuabile all'interno del testo, a livello sia letterario sia logico, viene a delimitarsi a parte appunto la sezione 9,6-29. Per esempio, avrà pure un senso il fatto sorprendente che in tutta la lettera il verbo καλεῖν, «chiamare» (sempre con Dio come soggetto), su 8 attestazioni, ne abbia 3 sparse nei primi otto capitoli e le altre 5 occorrano tutte insieme proprio nei soli nostri versetti. D'altronde, la sintassi logica del pensiero di Paolo rivela una cesura tra 9,5 (dove termina l'elenco delle prerogative d'Israele) e 9,6 (dove si comincia a distinguere tra Israele e Israele) e poi un'altra da 9,30 in avanti (dove torna il tema della δικαιοσύνη di Dio, abbandonato fin dal cap. 5) [3].

Le conclusioni a cui si può pervenire nello studio del Commento di Origene alla lettera di S. Paolo ai Romani sono sempre inevitabilmente gravate dall'ipoteca della mano di Rufino, che è stato non solo traduttore ma anche almeno parzialmente interprete del lavoro di Origene [4]. Ma, a parte il fatto che gli studiosi odierni ritengono il lavoro di Rufino sostanzialmente affidabile, la nostra ricerca riguarda in primo luogo l'opera scritta del Commento *Ad Romanos*, considerato come oggettiva entità storico-letteraria, assolutamente degna di considerazione. Ciò premesso, possiamo passare ai due momenti della nostra indagine.

[3] Oltre ai vari Commenti, cfr. in particolare F. Siegert, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11*, WUNT 34, Tübingen 1985; J.-N. Aletti, *L'argumentation paulinienne en Rm 9*, Bib 68(1987)41-56.

[4] Nell'Epilogo a Eraclio, il traduttore Rufino risponde alle «menti malevole» che lo invitano ad attribuire l'opera non più a Origene ma a se stesso: «Io però, che onoro di più la mia coscienza che il mio nome, anche se appaio aggiungere qualcosa e completare ciò che manca oppure abbreviare ciò che è troppo lungo, tuttavia non ritengo giusto rubare il titolo di colui che ha gettato le fondamenta dell'opera e ha offerto la materia per la costruzione dell'edificio» (cit. da: Origene, *Commento alla Lettera ai Romani*, Introduzione, trad. e note a cura di F. Cocchini, II, Genova 1986, 216; le traduzioni dell'opera origeniana, citate qui di seguito, sono tratte tutte dal lavoro della Cocchini).

I. METODOLOGIA ESEGETICA DI ORIGENE CIRCA RM 9,6-29

Non è mia intenzione (né mia competenza) soffermarmi sui princìpi esegetici enunciati dallo stesso Origene nel *Perì archôn* IV,2, e consistenti nella teoria dei tre sensi (corporale o letterale, psichico, spirituale): essa infatti si applica sostanzialmente ai testi dell'Antico Testamento [5]. Ci limitiamo invece a presentare alcune osservazioni stimolate dalla metodologia esegetica odierna, che almeno in parte fanno vedere l'originalità, se non la modernità, dell'Alessandrino in questo settore e comunque permettono di prendere atto di alcuni suoi interessanti procedimenti.

1. *Critica textus*

Che Origene lavorasse su un testo greco dell'epistola paolina è superfluo ricordarlo. Ma esso non è ben ricostruibile a motivo del diaframma costituito dalla versione latina di Rufino. Più di settant'anni fa il Bardy ha fatto vedere che per il testo dell'epistola Rufino si era servito di una vecchia recensione latina, da cui ha tratto i passi paolini per quanto riguarda il Commento, mentre nel *De Principiis* ha tradotto direttamente dal greco [6]. C'è un esempio chiaro proprio nella nostra pericope a proposito di Rm 9,11-12, di cui diamo le due versioni in sinossi (premettendo il testo del *De Principiis* che è stato scritto prima):

De Princ. II 9,7 (170,20)	*Ad Rom.* VII,15 (1142 AB)
Cum enim nondum nati fuissent neque egissent aliquid boni vel mali,	Nam cum nondum nati fuissent aut aliquid egissent boni vel mali,
ut propositum, quod secundum electionem Dei factum est, permaneret,	*ut secundum electionem propositum Dei maneat,*
non ex operibus, sed ex eo qui vocavit dictum est, quia maior serviet minori.	non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia maior serviet minori.

[5] Cfr. B. De Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, I, Roma 1983, 106-127; M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, St Eph «Aug» 23, Roma 1985, 73-98.

[6] Cfr. G. Bardy, *Le texte de l'Epître aux Romains dans le commentaire d'Origène-Rufin*, RB 29(1920)229-241; e soprattutto C.P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung*, Vetus Latina 10, Freiburg 1985.

La variazione maggiore si riscontra nelle parole (in corsivo), che rendono la frase greca di Rm 9,11b: ἵνα ἡ κατ᾽ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ, la quale trova equanimemente degli elementi di fedeltà letterale sia nell'una versione («propositum, quod secundum electionem») che nell'altra («propositum Dei»). Comunque, pure se dobbiamo credere al Bardy, il passo paolino citato nel *De Principiis* rivelerebbe anch'esso un tipo di testo non testimoniato altrove.

In più, qualcosa è possibile dire sul testo delle citazioni bibliche (veterotestamentarie) addotte da S. Paolo nella sua lettera. Origene, in un luogo del suo Commento, precisa che «in quasi tutti i casi l'apostolo si attiene all'edizione dei Settanta Interpreti, a meno che alcune parole non gli sembrino forse poco necessarie per l'argomentazione che egli vuole svolgere, oppure talvolta voglia servirsi non tanto delle parole degli interpreti quanto dei concetti della Scrittura espressi però con il suo proprio linguaggio» (1264 C: su Rm 15,12, dove si cita Is 11,10; cfr. anche 1171 A su Rm 10,16, dove si cita Is 53,1; inoltre 1175 A su Rm 10,21, dove si cita Is 65,2; e infine 1180 BC su Rm 11,7-10, dove si cita Sal 68,23s; in tutti questi casi l'Alessandrino nota la differenza dagli «esemplari ebraici»). Su questa annotazione metodologica, anche gli studiosi di S. Paolo sono oggi sostanzialmente d'accordo [7]. Ma Origene da parte sua riporta un testo biblico, che non sempre corrisponde a quello dell'Apostolo. La nostra pericope ce ne offre due casi interessanti.

Il primo caso concerne Rm 9,25 dove è citato Os 2,25. Il passo profetico nell'ebraico del Testo Masoretico presenta una frase bimembre che dice letteralmente: «E avrò misericordia di colei che non ha avuto misericordia, e dirò a colui che non è mio popolo: popolo mio sei tu». I LXX rendono fedelmente: καὶ ἐλεήσω τὴν Οὐκ-ἠλεημένην καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ-λαῷ-μου Λαός μου. Paolo poi è sostanzialmente fedele, anche se inverte le due frasi e al verbo ἐλεεῖν sostituisce il verbo ἀγαπᾶν, dando questo testo: Καλέσω τὸν Οὐ λαόν μου Λαόν μου καὶ τὴν Οὐκ ἠγαπημένην Ἠγαπημένην. Origene invece (o Rufino) presenta una *lectio conflata* con una frase trimembre, di cui i primi due membri rendono S. Paolo alla lettera, ma con l'aggiunta di un terzo membro che traduce alla lettera la

[7] Cfr. R. Penna, *Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento*, RivBibl 32(1984)175-210; e in particolare H. Hübner, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*, FRLANT 136, Göttingen 1984. Quanto invece al valore che Origene attribuisce ai LXX, cfr. D. Barthélemy, *Origène et le texte de l'Ancien Testament*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, 247-261; G. Sgherri, *Sulla valutazione origeniana dei LXX*, Bib 58(1977)1-28.

prima frase dell'ebraico (dove il verbo *rāḥam* significa propriamente ἐλεεῖν-*misereri* e non ἀγαπᾶν-*diligere*), in questo modo: «Vocabo non plebem meam, plebem meam; et non dilectam, dilectam; et non misericordiam consecutam, misericordiam consecutam». Notiamo qui che il testo della Vulgata in Rm 9,25 sarà identico a questa versione [8].

Un secondo caso è dato da Rm 9,28 dove è citato Is 10,22b-23. L'ebraico del Testo Masoretico dice letteralmente: «Uno sterminio è decretato che farà traboccare la giustizia, poiché la distruzione che ha decretato il Signore Yhwh degli eserciti la eseguirà in mezzo a tutta la terra». I LXX rendono in maniera propria così: Λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων (= compiendo e accorciando la parola-decisione) ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει ὁ θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ. Paolo avrebbe seguito questo testo greco secondo una serie di codici secondari (S²DFGY sy^h), ma i testimoni più importanti (P^46 S*AB sy^p) hanno un testo più breve: Λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς. Il testo di Origene rende invece fedelmente i LXX, conformemente alla lezione variante dello stesso testo paolino: «Verbum enim consummans et brevians in aequitate: quia verbum breviatum faciet Dominus super terram». Anche in questo caso il latino della Vulgata sarà identico al testo di Origene-Rufino [9].

Questi esempi lasciano intravedere che il testo paolino impiegato da Origene, al di là della versione latina di Rufino, non diverge nella sostanza da quello stabilito dalle odierne edizioni critiche. E tuttavia le variazioni documentate attestano una fase della trasmissione del testo, che meriterebbe in ogni caso di essere approfondita.

2. *Il «découpage» del testo da commentare*

Nella sua traduzione, Rufino rispetta la disposizione del materiale propria di Origene: ogni sezione pone in testa uno o più versetti, che vengono poi ripresi l'uno dopo l'altro nella spiegazione, secondo il bi-

[8] Il testo di Os 2,23b-24 Vg («et miserebor eius, quae fuit absque misericordia; et dicam non populo meo: Populus meus es tu») è letteralmente fedele all'originale ebraico secondo il TM.

[9] Tuttavia il testo di Is 10,22b-23 Vg («consummatio abbreviata inundabit iustitiam. Consummationem enim et abbreviationem Dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terrae») è più fedele all'ebraico, sia pure accogliendo la nuova idea di «abbreviazione».

sogno [10]. Ciò che suscita qualche perplessità è la suddivisione del testo paolino sottoposto a commento. Origene articola la nostra pericope in 6 brani: 9,6-8.9-13.14-19.20-21.22-26.27-33. Egli riconosce evidentemente, *a parte ante*, uno stacco rispetto ai primi cinque versetti (commentati insieme in un'unica sezione); non così avviene per quella che, *a parte post*, viene considerata oggi una nuova cesura dopo 9,29 (cfr. sopra). Le unità logiche intermedie non sempre vengono rispettate. La cesura dopo il v. 13 è certamente appropriata, data la funzione strutturante che ha l'interrogativo retorico all'inizio del v. 14 (Τί οὖν ἐροῦμεν;) in tutta la lettera [11]. Anche quella posta dopo il v. 21 è opportuna, visto che qui s'interrompe una serie di cinque proposizioni interrogative (iniziate al v. 19) e nel v. 22 con una proposizione condizionale inizia un nuovo pensiero. Parzialmente accettabile è pure la suddivisione dopo il v. 26, tenuto conto che la tesi enunciata da Paolo nel v. 24 viene biblicamente dimostrata con un'unica catena di citazioni, ma in un doppio momento: nei vv. 25-26 per quanto riguarda la chiamata dei Gentili, e nei vv. 27-29 per quanto riguarda la chiamata del resto d'Israele.

Problematico invece resta il découpage dopo il v. 8 e soprattutto quello dopo il v. 19. Nel primo caso, la citazione di Gen 18,10 nel seguente v. 9 si accorda meglio con ciò che precede (infatti 9,6-9 tratta omogeneamente di Isacco). Nel secondo caso, l'interrogativo del v. 19 si accorda meglio con ciò che segue, tenuto conto anche della formula propria dello stile della diatriba, ἐρεῖς μοι οὖν, che introduce due interrogativi di obiezione nel v. 19, ai quali Paolo risponde in un primo momento nei vv. 20-21 con altri tre interrogativi di rimando [12]. È difficile indovinare che cosa abbia spinto Origene a dividere il testo in questo modo. Ma nell'ultimo caso, e cioè a proposito di 9,14-19, il motivo è abbastanza chiaro e ha a che fare con l'ermeneutica stessa del passo. Origene infatti ritiene che tutto questo brano non rappresenti altro che la posizione di un contraddittore che si oppone all'Apostolo (cfr. 1144 A, 1144 B, 1144 C, 1147 A), sicché le frasi più forti e degne di discussione (Rm 9,15 = Es 33,19: «Avrò misericordia di chi ho mise-

[10] Cfr. G. Bardy, *Le texte de l'épître aux Romains*, 230.

[11] Cfr. R. Penna, *La funzione strutturale di 3,1-8 nella Lettera ai Romani*, Bib 69 (1988)507-542, p. 522.

[12] Cfr. S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, SBL DS 57, Ann Arbor MI 1981, 79-118.

ricordia»; e Rm 9,18: «Pertanto egli usa misericordia a chi vuole e indurisce chi vuole») vengono sottratte al pensiero di Paolo e attribuite all'obiettore. Esse passano così ad esprimere una tesi teologica non positiva ma negativa, alla quale è necessario opporsi, e alla quale appunto l'Apostolo risponde dal v. 20 in poi. Una simile opzione esegetica, pur non potendola qui discutere in dettaglio, fa violenza al testo e di fatto non è più stata accolta in seguito [13]. In realtà, è indiscutibile la presenza nel testo paolino di un obiettore che si oppone alle affermazioni dell'Apostolo, ed è lo stesso Paolo che lo introduce conformemente allo stile della diatriba; ma i suoi interventi si limitano solo al v. 14b (con esclusione del v.14a.c) e al v.19bc. La soluzione origeniana sa di scappatoia in funzione di una predeterminata concezione filosofica e insieme morale (cfr. 1144 D: «Senza dubbio questa obiezione suscita l'idea che nell'uomo non vi sia il libero arbitrio e che non dipenda da ciascuno o il salvarsi o il perdersi»), oltre che di una specifica teodicea che tende a salvaguardare Dio da ogni affermazione indegna di lui (cfr. sotto); e infatti è a questo punto che Origene intavola la sua discussione sulla responsabilità propria dell'uomo (cfr. sotto).

3. *Annotazioni stilistiche*

Nella nostra pericope c'è un caso tipico di anacoluto, che si aggiunge ad almeno altri tre presenti nella Lettera paolina [14]. Si tratta di 9,22-24 che i Commentatori odierni traducono con diversa punteggiatura: alcuni vi scorgono un unico periodo terminante al v. 24, che però viene concluso o con un punto esclamativo [15] o con un punto interrogativo [16]; altri vi distinguono due periodi (rispettivamente vv. 22-23 e v. 24), di cui il primo termina in sospeso e il secondo con un punto fermo [17], oppure il primo si chiude con un punto interrogativo e il secondo con

[13] Un'eco sbiadita di questa ripartizione si trova in S. Giovanni Crisostomo, *Hom. XVI super Epist. ad Rom.* (PG 60, 558); ma S. Gerolamo, *Epist.* 120,10, pur citando (probabilmente) il commento di Origene a questo passo non è più su questa linea.

[14] Gli altri sono in 2,17-20; 5,12; 15,22-24; cfr. G. Bornkamm, *Paulinische Anakoluthe im Römerbrief*, in *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze*, I, BEvTh 16, München ^{5}1966, 76-92.

[15] Così U. Wilckens e W. Schmithals (cfr. sopra n. 1).

[16] Così C.E.B. Cranfield e J. Ziesler (ivi).

[17] Così più giustamente E. Käsemann (ivi).

una virgola [18], o ancora il primo finisce in un punto fermo e il secondo con una virgola [19]; infine si dà anche il caso di chi ricostruisce, sì, due periodi, ma rispettivamente nei vv. 22 e 23-24, conclusi entrambi con un interrogativo [20].

Origene, oltre al caso di 5,12, sottolinea particolarmente il nostro passo. Ma, mentre là cerca di spiegare l'assenza dell'apodosi non sulla base di un «difetto di stile», bensì con l'intenzione dell'Apostolo di ovviare alla possibile incomprensione dei «negligenti» [21], qui invece il fatto che S. Paolo «ha lasciato come in sospeso l'elemento di congiunzione» («quasi vagam coniunctionem reliquit») è attribuito semplicemente alle «incompositis elocutionibus Apostoli defectibusque earum» (1149 C). Anzi, riferendosi all'inizio della frase paolina (Εἰ δὲ θέλων ὁ θεός, «Quod si volens Deus») ipotizza persino un aggiustamento del periodo omettendo semplicemente la congiunzione εἰ, «si»: in questo modo, egli precisa «l'interpretazione sarà data in modo più chiaro» («quae etiam si non assumatur, lucidior dabitur intellectus»: 1150 A) [22]. In definitiva, e giustamente, Origene intende i vv. 22-23 come una similitudine rispetto all'affermazione del v. 24: «Così come anche noi siamo vasi di misericordia, noi che egli ha chiamato non solo tra i Giudei ma anche tra i gentili» (1150 BC). Tuttavia, la sua ipotesi di ritocco della sintassi paolina non può non apparirci audace, e neppure la distinzione metodologica tra «lo svolgimento del discorso apostolico considerato in se stesso e la spiegazione delle parole» («ipsius apostolici sermonis ordinem explanationemque verborum») da una parte e «il senso interiore» («intellectus interior») dall'altra (1150 C) è sufficiente a dissipare l'impressione di una carenza di fondo: quella che riguarda la

[18] Così H. Schlier e J.D.G. Dunn (ivi).

[19] Così P. Stuhlmacher (ivi).

[20] Così L. Morris (ivi).

[21] Costoro, «forse, potrebbero lasciarsi andare se udissero che, come la morte passò attraverso tutti gli uomini per il peccato, così anche attraverso tutti gli uomini passò la vita per Cristo ... Ciò non avviene subito nel tempo presente né capita ai pigri, ma a coloro che con molta fatica e sudore avranno saputo cercare quanto è nascosto, bussare a ciò che è chiuso, desiderare ciò che non si vede» (1005 CD).

[22] A questo proposito, J.N. Birdsall, *The Text and Scholia of the Codex von der Goltz and its allies, and their Bearing upon the Texts of the Works of Origen, especially the Commentary on Romans*, in *Origeniana*, Quaderni di « Vetera Christianorum » 12(1975)215-222, fa notare che il manoscritto del Nuovo Testamento numerato 1739 (databile al sec. X da un prototipo del sec. V o VI) su Rm 9,22 ha appunto questa variante (= omissione di εἰ δε).

dimensione umana e persino temperamentale dell'agiografo Paolo di Tarso e che va di pari passo con una concezione per così dire integralista dell'ispirazione biblica. La quale, d'altronde e paradossalmente, viene smentita proprio dalla supposizione del ritocco testuale, anche se così facendo l'Alessandrino si muove sempre e soltanto nell'ambito dell'espressione verbale.

4. *Coerente concezione del linguaggio paolino*

Commentando il passo centrale di 9,14-19, particolarmente gravido di questioni teologiche, Origene fa quasi una nota metodologica sulla «apostolici sermonis dispensatio», letteralmente sulla «amministrazione del linguaggio apostolico» (1143 C) e cioè sul modo proprio di Paolo di esprimersi su questioni di grande rilevanza [23]. Egli rimanda alla similitudine proposta già a commento di Rm 5,12, secondo cui Paolo è simile a un servo fedele e prudente introdotto nel palazzo del re, dove egli vede molte stanze ma come «attraverso porte socchiuse, così che egli venga a conoscenza dei tesori del padrone e delle ricchezze regali, però non abbia una cognizione di ogni singola cosa in maniera chiara e completa» (1008 AB). Questa concezione del procedimento paolino, che è poi in funzione di giustificare le oscurità del pensiero dell'Apostolo, è stata ottimamente studiata da F. Cocchini [24]. A noi interessa qui soltanto rilevare la coerenza di Origene, che, a proposito del nostro passo particolarmente denso e importante, richiama lo stesso paragone per dire che «Paolo sembra aprire a poco a poco i segreti delle cose divine, senza tuttavia mai rivelarli in modo chiaro ed esplicito» (1143 C). Non solo, ma anche i lettori vengono associati allo stesso Paolo, «maestro e guida di tale cammino», in modo da attraversare il palazzo tutti insieme «in punta di piedi, ...un po' parlando e di più facendo silenzio» («suspenso pede, ...pauca sermone, plura silentio»: 1144 B).

Un'osservazione di questo tipo generalmente non s'incontra nei commenti odierni, che fanno esegesi sulla base del metodo storico-critico, ed è tipica di quell'approccio patristico al testo sacro, che combina in-

[23] La traduzione di *dispensatio* con «struttura» (F. Cocchini) è molto moderna; dietro il vocabolo latino c'è probabilmente il greco *oikonomia*.

[24] Cfr. in particolare: *Origene interprete del linguaggio di Paolo nel Commento alla lettera ai Romani. Problemi storici ed esegetici*, ASE 1(1984)109-128.

sieme interessi teologici, spirituali e pastorali, e che alcuni oggi vorrebbero riproporre [25]. In realtà, mi sembra di poter dire che né questi interessi sono mai venuti meno in altri metodi di approccio, né Origene si limita ad essi soltanto, come abbiamo parzialmente visto sopra.

5. *La coesione del pensiero paolino e l'attenzione al contesto generale*

In un tempo come il nostro, in cui non manca chi disconosce l'unitarietà della Lettera ai Romani e in particolare il nesso dei capp. 9-11 con le precedenti pagine epistolari [26], non dispiace notare come Origene sia particolarmente attento a sottolineare la coesione interna all'esposizione dell'Apostolo. La cosa ha un peso maggiore per quanto riguarda il nesso del cap. 9 con il cap. 8, dato che proprio qui la coesione sembrerebbe allentarsi. Origene stabilisce un interessante rapporto tra 8,35 («Chi dunque ci separerà dall'amore di Cristo?») e 9,3 («Vorrei essere io stesso anatema [= separato] da Cristo per i miei fratelli»); e commenta: «Paolo, accorgendosi che... poteva apparire contraddittorio e incredibile quanto ora si proponeva di dire, ... per non essere rimproverato di falsità promette una attestazione che dia garanzia ... e dice: Dico la verità in Cristo, non mentisco...» (1137 B) [27].

Ma anche nel commento alla nostra pericope, l'Alessandrino non perde di vista la connessione logica che lega insieme le varie sezioni sottoposte a commento. Così, a proposito di 9,6 («...non tutti quelli che discendono da Israele sono israeliti»), egli richiama i precedenti vv. 3-4 dove Paolo aveva espresso il desiderio di diventare anatema per i suoi fratelli, «che sono parenti secondo la carne, che sono israeliti», per riconoscere che «non ha perso il suo valore la promessa che fu fatta loro» (1141 BC). Anche a proposito di 9,9-13 viene ricordata l'intenzione generale di Paolo («proposuit Apostolus persequi»): «Esporre il motivo per cui, sebbene il popolo d'Israele sia stato ripudiato ("licet repudiatus sit populus Israel") a causa dell'infedeltà, tuttavia non siano decadute e

[25] Cfr. per esempio F. Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise*, RB 82(1975)321-359.

[26] Cfr. F. Refoulé, *Unité de l'Epître aux Romains et histoire du salut*, RSPhTh 71(1987)219-242; W. Schmithals, *Der Römerbrief*, cit. 321-326.

[27] Nella Prefazione al suo commento, Origene cita addirittura di seguito, senza soluzione di continuità, il testo di Rm 8,35-9,1 (cfr. 834 C-835 A).

non siano state rese vane ("non tamen deciderint et frustratae sint") quelle promesse divine, che gli erano state rivolte» (1142 B). Pure all'inizio della sezione dei vv. 27-33 Origene ribadisce fortemente il nesso tra le affermazioni precedenti dell'Apostolo e i nuovi testi biblici da lui addotti (cfr. 1153 AB). Si documenta così la preoccupazione origeniana di scoprire e seguire il filo logico del discorso paolino, considerato un vero *textus* nel senso etimologico della parola, cioè un tessuto ben intrecciato, tale da formare una salda unità espositiva, anche se non è detto che l'epistola abbia a cuore dall'inizio alla fine un'unica tesi vera e propria da dimostrare [28].

Un aspetto assai interessante della metodologia esegetica di Origene consiste poi nel peso specifico da lui riconosciuto al contesto generale della Lettera ai fini dell'interpretazione di una pericope o di un tema. La cosa risulta chiaramente dal confronto tra il Commento alla Lettera ai Romani e il precedente trattato *De Principiis* circa lo stesso passo di Rm 9,16-21. Rinvio qui semplicemente agli studi di F. Cocchini [29], la quale dimostra che il rimando operato nel Commento (cfr. 1145 A) al «Libellum de arbitrii libertate» (corrispondente a *De Principiis* III,1) non va attribuito al traduttore Rufino ma all'autore stesso, Origene. Per esempio, è vistosa nel Commento l'assenza della teoria dei meriti o demeriti acquisiti dalle anime nella loro preesistenza, che è invece enunciata nel *De Principiis*. Proprio il diverso contesto della trattazione ha provocato un cambiamento d'interpretazione. L'interesse per la sorte dei singoli, proprio del *De Principiis*, viene superato dal nuovo quadro del Commento, che tiene maggiormente conto del rapporto contestuale tra Israele e i Gentili, secondo un orizzonte che non può più essere individualistico ma, come si direbbe oggi, storico-salvifico. Con ciò però sfioriamo già la dimensione più propriamente ermeneutica del commento origeniano, di cui diremo ora alcune cose.

[28] Anzi, nella Prefazione si individua una molteplicità di temi trattati da Paolo (cfr. 835 CD-836 A). In altre opere, tuttavia, Origene lamenta a volte la ἀνακολουθία («mancanza di coesione») del linguaggio biblico: «Origene ci rivela il fossato linguistico che lo separa già, verso la metà del sec. III, dal greco dei LXX, anteriore di quattro o cinque secoli, e anche dal greco neotestamentario» (M. Harl, *Origène et la sémantique du langage biblique*, VigChr 26[1972]161-187, p. 186).

[29] Cfr. *Problematiche relative a Rm 9 nel Commento di Origene alla Lettera ai Romani*, ASE 3(1986)85-97.

II. L'ERMENEUTICA ORIGENIANA DI RM 9,6-29

L'esegesi di Origene approda a determinate conclusioni ermeneutiche, o forse meglio è già comandata da alcune precomprensioni fondamentali, che rendono caratteristica la sua interpretazione della pagina paolina. Al di là della metodologia esegetica impiegata, è particolarmente importante rendersi conto di come Origene tratta e risolve le componenti teologiche tipiche della nostra pericope e quindi di quale sia il livello di messaggio che essa comporta. Noi qui di seguito prendiamo in considerazione tre centri d'interesse particolarmente distintivi, che danno corpo all'intelligenza origeniana del testo di S. Paolo, e su di essi formuliamo alcune osservazioni in base alla sensibilità esegetica odierna.

1. *La funzione di Israele*

Come abbiamo accennato poco sopra, rispetto al *De Principiis*, nel Commento Origene tiene maggiormente conto della parte che Israele svolge nel testo paolino. Effettivamente S. Paolo, proprio con la nostra sezione epistolare, dà l'avvio ad un'ampia trattazione imperniata su di un originale problema posto in essere da Israele, il quale, pur essendo il popolo eletto da Dio e quindi portatore delle promesse divine circa una redenzione escatologica, non ha accolto, in quanto popolo, l'annuncio evangelico della redenzione compiutasi in Cristo, nel quale secondo l'Apostolo è già avvenuta la realizzazione delle antiche promesse. Alla base dell'argomentazione paolina c'è probabilmente l'obiezione mossa da un (reale o fittizio) interlocutore giudeo, che rimprovera all'evangelo cristiano di proclamare l'universale giustificazione di Giudei e Gentili al prezzo di una rottura con la realtà dell'elezione assicurata da Dio a Israele [30]. Questo popolo è talmente importante che con esso sta o cade il fondamento «heilsgeschichtlich» della giustificazione per fede e soprattutto sta o cade il tema della fedeltà di Dio alle proprie promesse di salvezza. Dunque, ciò che a Paolo interessa discutere non è certo la

[30] Vedi una buona formulazione del problema in U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, II, 181-182; cfr. anche J. Piper, *The Justification of God. An Exegetical and Theological Study of Romans 9: 1-23*, Grand Rapids 1983. Per l'insieme della problematica di Rm 9-11, si può vedere L. De Lorenzi, ed., *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Rom 1977.

questione metafisica della predestinazione o prescienza divina e della libertà umana; ma egli non intende neanche concretizzare il dibattimento di una tale questione metafisica sulla scorta di Israele ridotto a mero esempio didattico. Il punto di partenza e insieme l'oggetto costante del ragionamento paolino, invece, è nient'altro che il concreto Israele storico, il quale, tanto con il suo maggioritario rifiuto dell'evangelo quanto con il suo parziale accoglimento, pone in discussione il tema della elezione di Dio: sia dei modi, con cui storicamente questa elezione è avvenuta e avviene, sia della perseveranza di Dio stesso nel proprio proposito elettivo.

Orbene, quando Paolo scrive la Lettera ai Romani egli sente a vario titolo questo problema come acuto e in parte straziante: primo, perché egli è testimone per così dire oculare dell'ostinazione di Israele nel suo primo porsi, constatando di persona che la sua stessa predicazione è accolta dai Gentili e rifiutata dai Giudei (cfr. Rm 10,18-21; At 18,4-10); secondo, perché Israele è tuttora una entità politico-nazionale ben configurata, dato che Paolo vive ancora all'epoca del Secondo Tempio, quando persino la «terra d'Israele» mantiene il significato di un suo effettivo possesso (sia pur limitato dall'occupazione romana); e terzo, perché Paolo stesso è un Giudeo e almeno nella sua personale accoglienza dell'evangelo egli scorge la dimostrazione che Dio non ha ripudiato il suo popolo (cfr. Rm 11,1s), sicché vorrebbe persino essere «anatema» in favore dei suoi fratelli secondo la carne che non hanno creduto (cfr. Rm 9,3) [31].

Origene, da parte sua, si colloca in una situazione storica e personale molto diversa, che finisce per condizionare, anche se inconsciamente, la sua stessa esegesi della lettera paolina e in particolare di Rm 9 [32]. Come ha recentemente fatto vedere uno studio di M. Parmentier [33], l'Alessandrino è già comandato dallo schema di un «substitution model», che nei Padri posteriori diventerà ancora più marcato. Esso consiste nell'intendere la chiesa come il nuovo Israele che sostituisce l'antico.

[31] Né va trascurato che la giudaicità di Paolo non solo condiziona il suo modo di appellarsi all'AT e alla storia d'Israele, ma struttura anche la sua precomprensione del rapporto di Dio col mondo e con gli uomini.

[32] Più in generale, sul concetto che l'Alessandrino ha di Israele, cfr. F. Cocchini, in: Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II, XXIIss.

[33] *Greek Church Fathers on Romans 9. Part II*, Bijdragen 51(1990)2-20. Cfr. anche G. Sgherri, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, StudPatrMediol 13, Milano 1982, soprattutto 349-427 («I beni d'Israele nella Chiesa»).

La cosa è documentabile in Origene da un doppio punto di vista: in termini comunitari e in termini individuali-interioristici. Nel primo senso, l'esegesi di Rm 9,22-26 oppone, da una parte, il popolo ebreo di «un tempo», quelli che «furono gli amati da Dio», per i quali ora valgono le citazioni origeniane di Ger 3,8 («Per gli adultéri di cui si è macchiata la casa d'Israele, io l'abbandonai e le consegnai nelle mani il libello di ripudio»), di Is 1,14 («Mi avete nauseato, non perdonerò più i vostri peccati»), e di Ger 12,9 («La mia eredità è diventata per me come la tana di una iena») [34], e, dall'altra, «il popolo dei gentili... diventati amati e figli del Dio vivente» (1151 BC). Nel secondo senso, il commento a Rm 9,26 (= Os 2,1) offre una allegorizzazione del termine «luogo» che trasla l'originario senso geografico del complemento ἐν τῷ τόπῳ a significare non solo, come ritengono gli esegeti odierni, una «theologische Ortsangabe» in prospettiva universalistica [35] o un semplice equivalente di una locuzione sostitutiva (= «invece di dire...») [36], ma allegoricamente «un luogo assai più degno» (sottinteso: della Palestina o di Israele), che è «la mente dell'uomo, ...la facoltà razionale, ...la parte dirigente del cuore, ...l'approvazione della coscienza»; e precisa: «Lì, quando le azioni vengono biasimate come indegne e contrarie a Dio..., lì, dico, viene annunciato, lì viene detto a ciascuno: Voi non siete mio popolo» (1152 BC).

Certamente giocano vari fattori in una esegesi di questo tipo: uno è indubbiamente l'influsso del procedimento allegorico alessandrino risalente a Filone, ma un altro è anche la nuova situazione storica d'Israele venuta a determinarsi non solo dopo i tragici fatti del 70 ma ancor più dopo la catastrofe del 135. In ogni caso, ormai Israele è per Origene una realtà del passato, un dato storico evanescente, più un ricordo che altro. Anzi, adottando l'etimologia filoniana del vocabolo «Israele» come «colui che vede Dio» [37], si giunge alla conclusione che «chi non vede colui che disse: "Chi vede me, vede anche il Padre" non si può chiamare Israele» (1141 C). L'antico popolo d'Israele è dunque ormai errabondo nella sua cecità. E nel *Contra Celsum* 4,31.32, Origene ammette che

[34] È chiaro che queste tre citazioni bibliche aggravano pesantemente la forza di quelle già riportate da Paolo in Rm 9,25-29.

[35] Così C.E.B. Cranfield, U. Wilckens, J.D.G. Dunn (cfr. sopra n. 1).

[36] Così E. Käsemann e H. Schlier (ivi).

[37] Cfr. Filone Al., *Migr.* 201; *Congr.* 51; *Conf.* 92 e 146; *Praem.* 44; *Leg. alleg.* 4; il riferimento è a Gen 32,29.

«gli ebrei sono stati uomini che ci hanno fatto scorgere sulla terra un'ombra della vita celeste», ma si tratta di un puro riconoscimento storico, poiché poi precisa che «essi furono abbandonati da Dio per un periodo ora più breve ora più lungo, fino a quando, sotto i Romani, avendo compiuto il peccato più grande con l'uccidere Gesù, furono abbandonati del tutto» [38]. Con tali premesse non sorprenderà scoprire che il reale problema d'Israele, così come era stato inteso e formulato da Paolo (e così come di nuovo lo sentiamo noi nella seconda metà del sec. XX), da Origene non viene più percepito nella sua reale urgenza e concretezza storica e tende piuttosto a cedere il passo ad una più astratta comprensione delle cose.

2. *Il tema della divina elezione*

L'atteggiamento adottato nei confronti di Israele doveva inevitabilmente condizionare la questione dei rapporti tra la volontà di Dio e la libertà dell'uomo. Dico «libertà dell'uomo», intesa piuttosto come problema metafisico e non più storico, poiché a quello ormai si riduce l'originaria questione dei rapporti tra la chiamata di Dio e il popolo storico d'Israele. La mia impressione infatti è che, pur condizionato dal discorso paolino sulla sorte di Israele, a differenza del *De Principiis* (cfr. sopra), tuttavia Origene nel *Commento a Romani* intenda di fatto l'infedeltà di Israele e la fede dei Gentili come illustrazioni paradigmatiche dei cristiani cattivi e buoni (cfr. sotto) [39].

Egli tuttavia, dato che rifiuta ripetutamente la dottrina gnostica delle diverse nature (cfr. 844 A-846 B su 1,1; 878 C su 2,6; 894 B su 2,15-16; 925 C su 3,5; 1002 A su 5,10; 1191 A-1192 A su 11,16-24), si oppone conseguentemente anche alla teoria della predestinazione o del-

[38] Cfr. anche *C. Cels.* 4,22: «E giammai, da quando i Giudei esistono, si tramanda che furono per così lungo tempo strappati al loro sacro culto e alla loro adorazione, soggiogati dai più potenti ... E noi oseremo dire che per loro non vi sarà ripresa, perché essi hanno perpetrato la più empia delle nefandezze... Per questo era necessario che ... la nazione dei Giudei fosse completamente annientata» (trad. di A. Colonna). Come fa notare G. Sgherri, *Chiesa e Sinagoga*, 109, Origene «non esclude la possibilità materiale di un nuovo Tempio e di una nuova Gerusalemme; essa però resterebbe una Gerusalemme "deorsum", e il culto che vi sarebbe di nuovo instaurato non sarebbe più, come l'antico, "simbolo di grandi misteri", un culto rivolto a Dio, bensì un culto per l'Anticristo».

[39] Cfr. anche F. Cocchini, in: Origene, *Commento*, II, XXI.

la positiva predeterminazione dell'uomo al bene o al male da parte di Dio [40]. A proposito del cuore indurito del Faraone, il cui caso Origene nel Commento tratta come obiezione desunta dall'Antico Testamento da parte di un contraddittore e non come insegnamento proprio di Paolo (cfr. sopra), egli concentra la sua riflessione non sul tema della predestinazione, che esclude, bensì su quello della prescienza o previsione degli atteggiamenti umani da parte di Dio: «È certo che Dio non solo conosce il proposito e la volontà di ognuno, ma anche li prevede. Sapendo poi e prevedendo alla stregua di un dispensatore buono e giusto, utilizza i movimenti e il proposito di ognuno per portare a compimento quelle opere che l'intenzione e la volontà di ciascuno scelgono di compiere» (1145 C). Non si può non vedere quanto imbarazzante sia il caso del Faraone per Origene, il quale nel suo Commento a Es 9,12 («Il Signore rese ostinato il cuore del Faraone») aveva scritto che questo testo «spaventa quasi tutti quelli che vi si imbattono, tanto quelli che non credono (all'Esodo) quanto quelli che dicono di credere» [41]. Infatti, è proprio in questo contesto che egli si appella a quanto aveva già scritto nel *De Principiis* III 1, sul libero arbitrio di ogni uomo, dove aveva difeso la qualità propria di ogni essere umano di essere αὐτεξούσιος, «padrone di sé» (cfr. per esempio PG 11,260 C).

L'esegesi origeniana, tutta preoccupata di salvaguardare la libera responsabilità dell'uomo, perde di vista almeno due cose. L'una è in generale la concezione propria del sistema religioso monoteistico ebraico, che nelle S. Scritture di Israele giunge a formulazioni assai ardite e sconcertanti per chi sia abituato a fare spazio alle cause seconde. Così in Is 45,7 leggiamo: «Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e creo il male (TM: *ᶜośeh šālôm ûbôrē'rāᶜ*; LXX: ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακά; io, il Signore, compio tutto questo» (cfr. anche Gb 2, 10; Sir 11,14) [42]. La seconda importante componente della pagina paolina

[40] Questa dottrina si imporrà solo con S. Agostino; cfr. A.F.N. Lekkerkerker, *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin*, Amsterdam 1942; G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Lund 1956.

[41] *Philoc.* 27,1 (σχεδὸν τοὺς ἐντυγχάνοντας ταράσσει, τούς τε ἀπιστοῦντας αὐτῇ καὶ τοὺς πιστεύειν λέγοντας): E. Junod, *Origène. Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*, SChr 226, Paris 1976, 269.

[42] L'affermazione di Isaia riecheggia distintamente a Qumrân: «Poiché tu hai creato il giusto e l'empio» (*kî 'attāh bārā lāh ṣaddîq wᵉrašāᶜ* : 1QH 4,38); cfr. poi l'eccesso di determinismo nel cosiddetto «trattato dei due spiriti» (= 1QS 3,13-4,26). Vedi in generale G. Maier, *Mensch und freier Wille nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*, WUNT 12, Tübingen 1971.

è il tema fondamentale della elezione, cioè della chiamata in positivo da parte di Dio, della sua misericordia (concretamente dimostrata nella storia dei fratelli Ismaele-Isacco ed Esaù-Giacobbe e in quella del confronto tra Israele e il Faraone). A questo proposito, il vocabolario impiegato da Paolo è molto ricco; egli ricorre ai seguenti vocaboli: καλεῖν (cinque volte: vv. 7.12.24.25.26), ἐπαγγελία (due volte: vv. 8.9), ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις (una volta: v. 11), ἐλεεῖν (quattro volte: vv. 15bis.16.18; cfr anche v. 23a), οἰκτίρειν (due volte: v. 15bis), ἀγαπᾶν (tre volte: vv. 13.25bis), προετοιμάζειν εἰς δόξαν (una volta: v. 23b), τὸ ὑπόλειμμα σώζειν (una volta: v. 27; cfr. anche v. 29). Che se pare prendere corpo un atteggiamento divino del tutto contrario a questo (cfr. v. 13: μισεῖν; v. 18: σκληρύνειν; v. 21: ποιεῖν σκεῦος εἰς ἀτιμίαν; v. 22: σκεύη ὀργῆς καταρτίζειν εἰς ἀπώλειαν), va tuttavia osservato che esso non solo emerge in seconda battuta e con una attestazione lessicale molto inferiore (solo quattro espressioni contro almeno diciannove), ma contestualmente ha la funzione di sottolineare che la misericordia di Dio, su cui cade l'accento, è sovrana e incondizionata, cioè che Dio sceglie non in base ai meriti ma in base alla sua insindacabile e perciò adorabile volontà [43]. Non solo, ma l'argomentazione di Paolo applica questo vocabolario non all'uomo in generale, né alla vita cristiana in particolare, bensì al fatto «heilsgeschichtlich» delle scelte di Dio operatesi a tre livelli storici: prima, a livello delle passate vicende vissute da Israele (vedi la storia dei Patriarchi e dell'esodo); poi, all'interno dell'Israele attuale, nella distinzione tra Giudei credenti e non credenti nell'evangelo; e, infine, a livello sempre attuale dei rapporti tra l'Israele ostinato nell'incredulità come popolo e i Gentili che invece hanno accolto l'annuncio cristiano.

L'indurimento perciò viene a configurarsi come il versante in ombra della elezione e quindi come ulteriore sottolineatura di questa, mentre il tutto ha la funzione di spiegare semplicemente che l'alleanza con Dio

[43] Così commenta H. Schlier su Rm 9,18: «Se Dio non mantenesse questa sua onnipotente libertà, che certamente all'uomo sembra arbitrio, se non mettesse la sua δικαιοσύνη in e con questa libertà, se la facesse dipendere da qualche altra cosa e la si volesse misurare con qualcosa di diverso dal *suo* θέλειν e quindi dal suo ἐλεεῖν e σκληρύνειν, allora egli rinuncerebbe al suo essere Dio. E *con ciò* egli rinuncerebbe anche alla sua δικαιοσύνη. Egli vincolerebbe se stesso e la sua δικαιοσύνη al θέλειν καὶ τρέχειν degli uomini, al loro giudicare e volere. Se ciò che avviene – sull'esempio del Faraone: misericordia e ostinazione – non è, così come avviene, manifestazione e documentazione della sua libera onnipotenza, allora la storia non è a sua disposizione».

e in specie l'identità cristiana non si fondano su di un'autonoma acquisizione da parte dell'uomo, ma sono il risultato di un gratuito e libero atto di chiamata da parte di Dio. In tutto ciò è certamente implicato il problema della libera risposta dell'uomo, che può accogliere o rifiutare la chiamata stessa; quindi può anche apparire giustificato il questionare sul rapporto esistente tra questa chiamata e il libero arbitrio dell'uomo. Ma se, sulla scorta del metodo storico-critico, intendiamo l'esegesi come la scienza che tende a stabilire il senso esatto che un autore (antico) ha voluto esprimere nel suo scritto, allora una problematica del genere è sicuramente estranea a Paolo, il cui scopo è solo quello di affermare con forza che non le opere, ma la fede conduce alla giustificazione (conformemente alla tematica di partenza della stessa Lettera ai Romani). In definitiva, si tratta di fare spazio alla grazia di Dio nella storia della salvezza, più di quanto Origene non abbia fatto, come si conferma ulteriormente dalle osservazioni seguenti.

3. *La preoccupazione morale*

Strettamente connesso con il modo di svolgere il tema precedente, e anzi come suo corrispondente risvolto antropologico, è l'accentuato interesse di Origene per l'aspetto morale della questione. L'eccessiva preoccupazione di salvaguardare la libertà dell'uomo di fronte alla πρόθεσις τοῦ θεοῦ (Rm 9,11) non poteva non avere il suo riflesso speculare nella decisa affermazione della responsabilità propria dell'uomo, θέλοντος καὶ τρέχοντος (cfr. Rm 9,16). A questo proposito il commento di Origene non esita a entrare in rotta di collisione almeno lessicale con il testo dell'Apostolo, al punto da sostenere senza mezzi termini l'esatto contrario di quanto questi afferma: «Dio pertanto non indurisce chi vuole ("non enim quem vult Deus indurat"); ma chi non ha voluto sottomettersi alla pazienza, questi si indurisce ("sed qui patientiae obtemperare noluerit, induratur")» (1147 A). Questa dichiarazione, almeno in parte, si giustifica per l'opzione esegetica origeniana di considerare il caso del Faraone come illustrativo non di una tesi paolina, ma dell'antitesi di un contradditore (cfr. sopra) [44].

[44] Un chiaro esempio di collisione con l'Apostolo sarà fornito anche dal commento di Diodoro di Tarso, un secolo dopo Origene, quando a proposito di Rm 9,11 si va contro il tenore del testo paolino col dire che «l'Apostolo intende parlare di una elezione sulla

Tuttavia, la stessa preoccupazione di fondo appare manifesta anche a proposito di altre componenti di Rm 9,6-29. Così è nel caso di Giacobbe: perché egli «potesse essere un vaso santificato per uso onorevole... la sua anima si era purificata ("anima eius emundaverat semetipsam"): e Dio, vedendo la sua purezza... rese Giacobbe, che come abbiamo detto si era purificato ("emundaverat semetipsum"), un vaso destinato ad uso onorevole... È per la purezza e semplicità dell'anima che Giacobbe fu reso vaso per uso onorevole» (1149 AB: in apparente contraddizione con 1143 A). Così a proposito dei «vasi di misericordia» [45], Origene ha cura di precisare che essi si identificano con «quanti hanno purificato se stessi da ogni sozzura di peccato ("qui semetipsos emundaverunt ab omni sorde peccati") ...Dio preparò per la gloria questi vasi, non a motivo di qualche grazia irrazionale o fortuita ("non irrationabili aliqua aut fortuita gratia"), ma perché essi si erano purificati dalle sozzure prima menzionate» (1150 B). Così ancora i cristiani vengono ammoniti: «Se non camminiamo come figli della luce e figli di Dio, se non ci comportiamo come popolo di Dio..., dobbiamo temere, ecc.» (1151 C). Quest'ultima esortazione, spiegabile appunto per i suoi semplici intenti parenetici e pastorali, conferma solo secondariamente il taglio etico del discorso origeniano.

Il quale discorso raggiunge forse la sua formulazione più chiara nel commento a Rm 9,16 («Non è questione di chi vuole né di chi corre, ma di Dio che ha misericordia»). Qui l'Alessandrino ricorre al Salmo 126,1 («Se il Signore non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori») per recuperare interamente la parte spettante all'uomo: infatti, «con ciò dimostra non che chi costruisce la casa non faccia niente e sia ozioso e così la edifichi il Signore; ma che l'uomo spenda tutto il suo sforzo e la fatica di cui è capace ("sed ipse quidem quantum est in

base di una intenzione (κατὰ τὴν πρόθεσιν ἐκλογήν: qui si invertono addirittura i termini paolini, e in più "l'intenzione" è intesa come quella di ciascun uomo!) e non di una intenzione sulla base di un'elezione » (τὴν κατ'ἐκλογὴν πρόθεσιν: questi sono esattamente i termini paolini, che però vengono negati!): K. Staab, p. 98 (cit. in M. Parmentier, *Greek Church Fathers*, 12s).

[45] Questi «vasi di misericordia» nel contesto possono ricevere una doppia, contrastante identificazione: 1) a livello della storia dell'Esodo, essi sono i figli d'Israele in quanto opposti al Faraone che, essendo indurito nella sua ostinazione, è chiaramente un «vaso d'ira»; 2) a livello dell'attuale esperienza di Paolo, essi sono i Gentili che hanno accolto l'evangelo, mentre i figli d'Israele non credenti sono i «vasi d'ira», dei quali il Faraone diventa ora addirittura il tipo e la prefigurazione!

homine sollicitudinis et laboris expendat") e sia poi opera di Dio che, tolti tutti gli ostacoli, il lavoro giunga a conclusione ("Dei autem sit, ut... opus perveniat ad effectum"). Poiché dunque si mostra in questo modo che ad un'opera l'uomo dedica sforzo e sollecitudine mentre Dio le conferisce successo e piena realizzazione, è certo atteggiamento pio e religioso attribuire quindi anche all'uomo quella parte di opera che gli appartiene ("et homini quod in se est operis... deputare"), ma attribuire la parte principale a Dio più che all'uomo» (1145 AB). Come si vede, nello sforzo morale viene riconosciuto all'uomo qualcosa di proprio, che viene sottratto all'opera di Dio. È difficile dire se eventualmente Origene, se fosse vissuto più tardi nel clima della polemica semipelagiana, si sarebbe ancora espresso allo stesso modo. Certo egli precisa subito, con riferimento a 1 Cor 3,7, che «chi pianta e chi irriga non contano niente: non perché non facciano niente, ma perché in confronto a Dio che fa crescere o porta a compimento l'opera, di essi si dice che non contano nulla» (1145 BC). La puntualizzazione è molto pertinente e anche chiarificatrice. Tuttavia, non si può evitare la netta impressione che nell'insieme egli forza il testo paolino in base al proprio interesse concernente la salvaguardia del libero arbitrio che, come abbiamo detto, non appartiene alla prospettiva di S. Paolo in questa pagina.

Come ha ben fatto vedere uno studio di Boyd [46], di fronte alla storia dell'indurimento del cuore del Faraone, Origene giunge di fatto sempre alla stessa conclusione, sia che egli tratti la questione nel Commento all'Esodo, nel *De Principiis*, o nel Commento a Romani, attribuendo in definitiva l'indurimento all'uomo stesso, con la ragione che altrimenti «si attribuiscono a Dio cose indegne di lui» (τὰ ἀνάξια θεοῦ): cosicché, di fatto, Dio «indurisce ciò che è già indurito» [47].

[46] Cfr. W.J.P. Boyd, *Origen on Pharaoh's Hardened Heart. A Study of Justification and Election in St. Paul and Origen*, in F.L. Cross, ed., *Studia Patristica*, VII, Berlin 1966, 434-442.

[47] Commento all'Esodo in *Philoc.* 27,1 e 27,2 rispettivamente (E. Junod, 269 e 275). In verità, la seconda espressione citata è presentata da Origene come un'obiezione interrogativa (ἆρα γὰρ ὁ σκληρύνων σκληρὸν σκληρύνει;) contro chi ritiene che alcuni uomini siano destinati per natura alla perdizione. Origene pone a costoro la questione: «Che cosa avrebbe fatto il Faraone, se non fosse stato indurito?»; e risponde distinguendo: se avesse lasciato partire Israele, vuol dire che non era stato indurito; se non l'avesse lasciato partire, il suo indurimento (da parte di Dio) sarebbe stato superfluo, perché si sarebbe ostinato da solo. In entrambi i casi, l'indurimento positivo da parte di Dio è inutile, e comunque « è evidente che ciò che è già duro non viene indurito (τὸ σκληρὸν οὐ

Origene, pertanto, tra credenti e non credenti e anzi tra Gentili e Israele scorge una differenza che certo non è basata su presupposti razziali o etnici, ma neanche sulla libera misericordia di Dio, bensì sul puro criterio della situazione morale, per cui Dio come giudice «giusto» e imparziale «distribuisce a ciascuno secondo il suo merito» (κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ ἀπονέμων δίκαιος) [48]. Stando così le cose, davvero si può concordare nel dire che, «se Origene avesse compreso la dottrina di S. Paolo sulla giustificazione per fede, si sarebbe reso conto che la perfezione morale è il risultato e non la condizione dell'elezione divina» [49].

III. CONCLUSIONE

Non è certamente giusto infierire sull'ermeneutica origeniana di Rm 9,6-29, magari col dire che l'Alessandrino ha compiuto « un passo falso », come un esegeta *magni nominis* del nostro secolo si è temerariamente espresso addirittura a proposito delle stesse affermazioni paoline [50]!

Origene non è Pelagio. Nel commento a Rm 11,5-6 egli distingue in maniera curiosa ma interessante tra «una grazia senza elezione», che è quella iniziale di tutti coloro che giungono alla fede in Cristo, e «una con elezione», che è quella che adorna di opere di virtù e purezza di cuore il cristiano giustificato e moralmente impegnato (cfr. 1177 CD). La distinzione può essere discutibile, soprattutto per quanto riguarda la sua formulazione e l'uso apparentemente improprio del termine «elezione», che finisce per avere una valenza morale. In ogni caso, è eviden-

σκληρύνεται); al contrario, ciò che s'indurisce passa dalla tenerezza alla durezza (ἀλλ'ἀπὸ ἀπαλότητος εἰς σκληρότητα μεταβάλλει)». Ed è come dire che il Faraone si è indurito da solo! (cfr. *Philoc.* 27,1 = E. Junod, 269: ἀνάξιον δὲ θεοῦ τὸ ἐνεργεῖν σκλήρυνσιν περὶ καρδίαν οὑτινοσοῦν, «è indegno di Dio operare l'indurimento del cuore di chicchessia»).

[48] *Philoc.* 27,1 (E. Junod, 273). Lo stesso concetto di «giudice» è del tutto estraneo al linguaggio di Paolo in rapporto alla giustificazione per fede: lì, Dio non si comporta affatto secondo i canoni della giustizia forense, poiché, contrariamente ad ogni prassi forense, egli «giustifica l'empio» (Rm 4,5). Quindi anche il concetto origeniano di «giustizia» non corrisponde a quello dell'Apostolo (cfr. per esempio l'interpretazione riduttiva di Rm 1,17 nel *Commento* I,15 = 861 B).

[49] W.J.P. Boyd, *Origen on Pharaoh's Hardened Heart*, 441.

[50] Cfr. Ch.H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, Moffatt NT, London 1932, 157s.

te che Origene afferma a chiare lettere il «regime» della grazia di Dio come dato insostituibile e comprensivo di tutta l'esistenza cristiana. E tuttavia il suo insistente ritorno sul tema del retto agire etico considerato nell'ottica di non rendere vana la grazia (cfr. 1178 CD-1179 A; e anche il commento a Rm 3,27-28), più che non sul tema primario di quella che S. Agostino chiamerà *sola gratia* e Lutero *nuda misericordia* (di Dio) [51], colloca l'Alessandrino in una prospettiva prevalentemente umanistica. La quale, se forse non ha colto fino in fondo il pensiero di S. Paolo, resta comunque una sicura testimonianza del suo genio cristiano.

[51] Rispettivamente in *Enchyridion ad Laurentium* 98 (CCL 46, 102, 51-57) e nella «Römerbriefvorlesung» (WA 56, 402, 13-14): entrambi i pronunciamenti riguardano Rm 9; cfr. G. Pani, *Martin Lutero. Lezioni sulla Lettera ai Romani. I riferimenti ad Agostino. La giustificazione*, Roma 1983, 193-194.

Indici

Indice delle citazioni bibliche

Indice dei termini greci

Indice dei nomi di persona e degli autori antichi e medievali

Indice degli autori moderni

Elenco dei collaboratori

Francesca Cocchini, dell'Università di Roma "La Sapienza", ha approfondito il pensiero di Origene, con particolare riguardo alla sua esegesi di Paolo, fra l'altro traducendo il *Commento alla Lettera ai Romani* (Casale Monferrato 1985, Genova 1986). Si è anche occupata della storia dell'esegesi cristiana antica in *Bibbia e storia nel cristianesimo latino* (Roma 1988, in collaborazione con Alessandra Pollastri).

Adele Monaci Castagno, dell'Università di Torino, ha studiato vari aspetti dell'opera di Origene, affrontando in particolare l'esame della sua attività omiletica (*Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987). Si è inoltre occupata della storia dell'interpretazione biblica nella chiesa antica, in special modo della fortuna dell'Apocalisse (*I commenti di Ecumenio e di Andrea di Cesarea: Due letture divergenti dell'Apocalisse*, Torino 1981).

Enrico Norelli, dell'Università di Ginevra, è specialista della letteratura apocrifa e del cristianesimo primitivo. Ha curato l'edizione critica dell'*Ascensione di Isaia* (di prossima pubblicazione nel "Corpus Christianorum. Series apocryphorum") e ha rivolto la sua attenzione a vari autori e testi fra I e III sec. (*Ippolito, L'Anticristo*, Firenze 1987; *A Diogneto*, Milano 1991).

Romano Penna, dell'Università Lateranense, è specialista del "Corpus paulinum", che ha fatto oggetto di numerosi studi, fra i quali *Il "mysterion" paolino: traiettoria e costituzione* (Brescia 1978) e il commento alla *Lettera agli Efesini* (Bologna 1988). Dei suoi studi sul cristianesimo primitivo è testimone *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata* (Bologna 1986²).

Lorenzo Perrone, dell'Università di Pisa, ha approfondito la storia delle dottrine teologiche nell'antichità cristiana, con particolare riguardo alla ricezione di Calcedonia (*La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980) e alle vicende dei primi concili (*Da Nicea [325] a Calcedonia* [451], in *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990).

Amneris Roselli, dell'Università di Pisa, è specialista di medicina greca antica, al cui studio ha dedicato numerosi contributi aventi per tema il "Corpus Hippocraticum", Galeno e vari testi ad essi collegati. Ha curato, fra l'altro, l'edizione critica di Ippocrate, *Epidemie VI* (in collaborazione con Daniela Manetti, Firenze 1982).